G. Prezzolini / Wesen, Geschichte und Ziele des Modernismus

Library of the
Meadville Theological School
Robert Collyer Fund

The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

Giuseppe Prezzolini

Wesen / Geschichte und Ziele des Modernismus

WITHDRAWN

LIBRARY OF THE PRAYER BOOK SOCIETY

Übertragen von Otto Ekkehard / Verlegt bei Eugen Diederichs in Jena 1909

The Catholic Theological Union LIBRARY Chicago, Ill.

LIBRARY
OF THE
MEADVILLE
THEOLOGICAL SCHOOL

Vorrede des Übersetzers

Das vorliegende Buch ist von einem Italiener geschrieben und hat vor allem italienische Verhältnisse im Auge. Ich betone dies, weil mancher Satz dem deutschen Ohre zu hart klingen, manches Streiflicht auf religiöse Verhältnisse sonst zu grell wirken könnte. Und damit wäre dem Verfasser Unrecht getan, der nur die Absicht hatte, aufklärend zu wirken.

Für deutsche Leser ist wichtig, darauf hinzuweisen, daß die Aufhebung des Kirchenstaates nicht bloß für den Vatikan eine wirtschaftliche Beschränkung bedeutete, sondern daß diese Tat für Italien erst den rechten geistigen Aufschwung ermöglichte. Denn sie bedeutete nicht nur eine gänzliche Umgestaltung des geistigen Lebens der Laien, sie wirkte auch auf die Erziehung der jungen Priester ein. Das Wort Cavours „Freie Kirche im freien Staat" hatte den Staat atheistisch gemacht: alles, was bisher nur mit dem Segen und der Vollmacht der Kirche geschehen konnte, tat jetzt der Staat ohne Gott. Ja er besitzt die Macht, die Bürger zu zwingen, zuerst ihre staatlichen Pflichten zu erfüllen, während die kirchlichen eines jeden Privatsache sind, um welche der Staat sich nicht kümmert: jeder Neugeborene muß statt dem Priester zuerst dem Distriktsarzt präsentiert und beim Standesamt angemeldet werden, die Kirchenbuchführung ist damit überflüssig geworden. Was der Arme früher nur durch Fürsprache des Priesters ermöglichen und welche Gunst er nur durch fleißiges Kirchengehen erreichen konnte: seine Kinder einer Schulbildung teilhaftig werden zu lassen, dazu wird jetzt der Arme gezwungen, und sein Kind erhält auf Gemeindekosten die Bücher und ein Frühstück. Der Arme braucht also nicht mehr zu betteln, sondern er ist dem Staat gegenüber verpflichtet. Er muß seine Kinder bilden lassen, und die weltlichen Behörden unterstützen ihn darin. Wo früher in den Gerichtssälen das Kruzifix hing, dessen Herrschaft den geweihten Priester der Laiengerichts-

barkeit entzog, da steht jetzt: »La legge è uguale per tutti!« (Das Gesetz ist für alle gleich!) Die Klostergebäude und die Kirchen samt ihrem Schmuck sind Nationalheiligtum und dürfen ohne Einwilligung des Staates nicht veräußert werden, die Mönche selbst sind ebensogut steuerpflichtige Staatsbürger wie jeder Laie, denn Kloster als Religionsgemeinschaft kennt der Staat nicht mehr. Jeder Mönch ist dem Staat gegenüber einzeln verantwortlich, seine Unterwerfung unter den Oberen und die Ordensstatuten hat für den Staat denselben Wert, wie die Unterordnung eines Handlungsgehilfen unter die Ordnung seines Hauses. Mönch und Priester müssen ebensogut wie andere Staatsbürger im Heere dienen und sollten auch ihre Stimmen bei der Wahl abgeben, aber das erlaubt der Vatikan nicht. Viele Klöster sind jetzt ganz oder teilweise Militärkasernen, Schulen, Bureauräume, Wohnungen, Museen oder Gefängnisse, und nicht selten kommt es vor, daß in das Murmeln der Mönchsgebete auf der einen Seite des Klosterhofes der neueste Gassenhauer von der anderen Seite herüberschallt.

Mächtig wirkte auf die jungen Italiener das Bewußtsein, im neugestalteten Europa eine einige große Nation darzustellen, und was der Arm der Kirche bisher niedergehalten: Gedankenfreiheit, Bildung, wirtschaftliche Entwicklung, das drängte nun nach Entfaltung. Auch in den Schulen hing nicht mehr furchterweckend das Kruzifix. Der Lehrer hält auch heute nur in den Elementarschulen (vom 6.—9. Jahre) Religionsunterricht und auch nur dann, wenn die Mehrheit der Eltern es wünscht; sonst unterbleibt er auch da. Der Geistliche aber hat in den Schulräumen nie mehr etwas zu tun — sondern patria e lavoro (Vaterland und Arbeit) das sind die mächtigen Impulse, die das geeinte Italien vorwärts treiben.

Der Ehrgeiz, mit den anderen Nationen auf gleiche Höhe zu

kommen, zwang den Staat, die Bildungsstätten seiner Bürger zu kontrollieren und selber nach dem Muster vorgeschrittenerer Nationen Schulen einzurichten. Der Grundsatz, daß der Priester Staatsbürger wie jeder andere sei, trug neue Luft auch in die Seminare und brachte den jungen Klerus mit der Weltluft, dem Sehnen des italienischen Volkes und den Strömungen der Zeit, besonders mit dem in Italien mächtig aufsteigenden Sozialismus in Berührung. Schon allein der Umstand, daß die Bürger sich nicht an das Nonexpedit des Papstes kehrten, sondern fleißig wählten, brachte den Klerus in Verwirrung und ließ in den Herzen der Priester das Gefühl der Isolierung entstehen, dem das Bedürfnis nach Befreiung von der drückenden Klausel folgte, ohne die ein fernerer Einfluß auf die Beichtkinder unmöglich geworden wäre.

Natürlich setzte der dem Staate ohnedies grollende Vatikan etwa sich regenden Bildungsidealen des jungen Klerus Schranken entgegen. Jedoch der Zeitgeist hatte seine Keime schon längst in die jungen Seelen geweht, die soziale Bewegung außen war zu mächtig geworden, so daß schon um ihretwillen eingelenkt werden mußte. Aber das Übel, das Leo XIII. richtig erkannt und das er durch nachgiebige Fürsorge zu bannen drohte, ward dadurch größer. Es fachte in Frankreich die Bewegung nur noch mehr an, die nachholen wollte, was die Revolution zu tun übriggelassen. Schließlich mußte der Staat eingreifen. Wie in Italien das Nonexpedit, das Nichtwählendürfen der Katholiken, das gerade Gegenteil hervorrief, so wirkte auch in Frankreich das gleiche Rezept des passiven Widerstandes nur fördernd auf den Gang der Ereignisse. In Italien fand die Haltung der auf seiten des Staates und in Berührung mit der Welt stehenden französischen Geistlichen ein tausendstimmiges Echo in den Herzen der national fühlenden Priester.

Das mächtig auf Anerkennung drängende Nationalbewußtsein hatte den Priester auf seine Menschenwürde sich besinnen lassen. Er glaubte sie nun von der Hierarchie in gleicher Weise für sich fordern zu dürfen, wie er den Laien Befreiung vom Nonexpedit erteilte. Der kritische Ernst, der klare Verstand, der gänzliche Mangel an Rücksichtnahme auf religiöse Fragen, die im neuen Staate das ganze geistige Leben beherrschten, ließen aber in mystisch veranlagten Gemütern auch den Wunsch aufkommen, der Religion in dem neuen Staatswesen eine neue Stätte zu bereiten. Dies Bestreben wurde indirekt ebenfalls durch den Staat unterstützt, der nicht nur die Kirchengebäude für Nationalheiligtum erklärt hatte, sondern beim Lehren der nationalen Geschichte auch die großen Männer, die die Kirche als Heilige erklärt und denen sie Altäre geweiht hatte, wie den hl. Franz von Assisi, zu Nationalhelden machte. Machtlos stand die Kirche mit ihrem Priesterheer, als an die sorgsam gepflegten und unter steter Kontrolle vermehrten Heiligengeschichten der Geschichtsprofessor die Sonde seiner Kritik legte, und mancher liebe Zug schwand, manches Histörchen entpuppte sich als späte Erfindung. Immer weiter wich religiöses Empfinden zurück, um so stärker ward aber auch in den wirklich religiös Empfindenden das Verlangen, die Wahrheit — die ganze Wahrheit zu erfahren.

Während das neugeeinte Italien von Norden her die Besuche der fremden Nationen empfing, seine alten Kulturschätze und seinen blauen Himmel bewundern ließ, arbeitete es an seinem wirtschaftlichen Ausbau und rang nach Befreiung von geistigen, religiösen und sozialen Vorurteilen. Während das äußere Leben, von praktischen Bedürfnissen geleitet, rasch in entsprechende Bahnen gelenkt werden konnte, ringt das religiöse Leben noch immer nach Ausdruck, nach einer ihr zusagenden

und den heutigen Kulturbedürfnissen angepaßten Form, und dieses Ringen heißt bezeichnend „Modernismus".

Das vorliegende Buch ist vor der Enzyklika gegen den Modernismus geschrieben, wodurch seine Bedeutung jedoch nicht vermindert worden ist. Denn die Enzyklika stellt nur die Ansicht der katholischen Autorität über diese Bewegung dar, und mit den daran geknüpften Drohungen ist sie nur ein Mittel von tausenden, die angewandt worden sind und noch angewandt werden, um die Bewegung zu hemmen. Diese selbst ist jedoch nicht gehemmt worden, sondern hat sich nach ihren inneren Gesetzen weiter entwickelt. Die ganze Art des Kampfes ist in dem vorliegenden Buche klar geschildert, und es ist dabei wichtig, daß der Verfasser Italiener ist, mitten im sozialen Leben tätig ist und außerhalb der Katholischen Kirche steht. Dies befähigt ihn, von dem Kampfe aus nächster Nähe zu berichten.

Über den Kreis der durch religiöses Empfinden vereinten Romanen hinaus — mögen sie noch zur Katholischen Kirche gehören oder daraus verbannt sein oder durch nationale Tradition sich zu einer geläuterten Form des Katholizismus hingezogen fühlen —, für welche die Enzyklika wohl zunächst nur bestimmt war, hat der Modernismus überall da Bedeutung, wo Katholiken in einer Umwelt wohnen, die von den heutigen sozialen Kämpfen und Neueinrichtungen weiß. Italien ist ja nicht das einzige Land, in dem das parlamentarische Regiment an Stelle des autokratischen getreten ist, aber es ist das Land, wo die Gegensätze am schärfsten ausgeprägt sind und wo der religiös-soziale Entwicklungsprozeß am weitesten vorgeschritten ist. Unserer Zeit ist die absolutistische Regierungsform fremd geworden, und selbst fernen Ländern, wie der Türkei, gönnen wir heute im Interesse unserer wirtschaftlichen Beziehungen eine Verfassung. So können wir auch unseren katholischen Mitbürgern den

Wunsch nicht verargen, sich eine Kirchenverfassung schaffen zu dürfen. Zwar hat sich vom alten Katholizismus auch in den Modernismus etwas vom weltumspannenden Imperialismus hinüber gerettet, der die Katholische Kirche zeit- und grenzenlos als die Kirche bezeichnet, aber dieser Imperialismus ist lateinisch und findet seine Grenzen nicht nur im italienischen Nationalgefühl, sondern in der Verschiedenartigkeit der praktischen Bedürfnisse anderer Völker auch in Religionssachen, nicht zum wenigsten aber auch in der Anpassungsfähigkeit der römischen Kirche selbst. Z. B. tritt bei den Völkern nördlich der Alpen mehr ein geläuterter Mariendienst in den Vordergrund, während in Italien das Volk einem grobsinnlichen feticismo (um ein modernistisches Schlagwort zu gebrauchen) huldigt.

Für die germanischen Völker und Landstriche, in denen der Protestantismus das religiöse Empfinden und Denken beherrscht, ist in dem Modernismus ein Rivale entstanden, der jenen aus seinem Bibelkritikmonopol verdrängt und berufen ist, befruchtend auch auf ihn zu wirken, ihn zu praktischerer, freierer Tätigkeit anzustacheln und der mystischen Stimme in der Religion feineres Gehör zu gewähren. Charakteristisch für den Modernismus ist dabei, daß zwei seiner einflußreichsten Männer, der Kardinal Newman und P. Hecker, erst Protestanten waren.

Die vorliegende deutsche Übersetzung weicht in einigen Punkten von der unter dem Titel »Il Cattolicismo Rosso« erschienenen italienischen Ausgabe ab. Im Einverständnis mit dem Verfasser sind teils Kürzungen vorgenommen, teils Erläuterungen hinzugefügt, die dem deutschen Leser das Verständnis für italienische Verhältnisse öffnen sollen oder Ereignisse berücksichtigen, die seit Drucklegung der italienischen Ausgabe eingetreten sind.

Ekkehard

Inhalt

Seite

Vorrede des Übersetzers III
Inhaltsverzeichnis X
I. Warum der Katholizismus eine Reform nötig hat 1
Die Überwindung des Mittelalters durch die Renaissance 2
Der Kampf gegen den Protestantismus; die allgemeine Kirchenversammlung zu Trient 6
Die Kirche und die Politik 12
Der gute Katholik 14
Der praktische Katholik 17
Die Unkenntnis des Klerus 20
Die Bildung des Klerus 26
Der Zustand der Seminare 29
Die katholischen Hochschulen; die katholische Presse. 35
Die Äußerlichkeiten des Katholizismus 41
Die geschäftliche Seite des Katholizismus 49
Die Spaltung im Katholizismus 52
Der Einfluß Englands und Amerikas 54
Der Thomismus 57
Katholizismus und Sozialismus 58
Katholizismus und Bibelkritik 60
Die innere Wandlung des Klerus 64
II. Die Reform der Lehre 69
Die Vorläufer der Reform
Die beiden Richtungen im Modernismus 70
Der Antiintellektualismus 71
Newman 74
Pascal 76
Die Wandelbarkeit der Wissenschaft 78
Die Philosophie des Zufalls 84

Seite
Der Pragmatismus 87
Die Apologetik
Die Philosophie der Zustimmung 89
Das Recht des Gewissens 94
Die neue Apologetik 97
Die Philosophie der Tat 103
Die Immanenz in der Gesellschaft 109
Das Dogma
Die Einwendungen gegen das Dogma 114
Das Dogma und das Leben 122
Die Entwicklungslehre und das Dogma 130
Das neue Dogma 135
Die verschiedenen Strömungen im Modernismus 151
Der äußere Kultus 154
Der Widerstreit zwischen Wissen und Glauben 163
III. Die Reform der Geschichte 169
Der Anteil der Kirche an der Geschichte 170
Der Wert der Kritik 172
Die Gefahr der Kritik 177
Inspiration? 183
Loisys Bibelkritik 186
Warum der Katholizismus die Bibelkritik ablehnen muß 189
Warum das Christentum die Kritik ablehnen kann 195
Eine andere Methode 196
Aussöhnungsversuche 198
Die Unmöglichkeit einer Kritik für den Katholizismus 200
Der alte und der neue Buchstabenglaube 204
IV. Die Reform der Autorität 207
Das autokratische Regiment 208
Der Amerikanismus 212

Seite

Der politische Gehorsam 216
Die Zwangsgewalt der Kirche 220
Der Index 221
Der Syllabus 226
Das Unfehlbarkeitsdogma 227
Der neue Papst 229
Unhistorische Betrachtungen über Katholizismus und Christentum 233
Anmerkungen 260
Bibliographischer Anhang 301

I

Warum der Katholizismus eine Reform nötig hat

Die Überwindung des Mittelalters durch die Renaissance

Literaturprofessoren und Ästheten haben uns gelehrt, die Zeit der Renaissance als eine heidnische und rationelle Reaktion gegen das Mittelalter zu bewundern, weil in ihr gleichsam der ganze Mensch wieder auferstanden sei aus dem verbildeten und zerstückelten Wesen, das der Asketismus aus ihm gemacht hatte. Für das Christentum aber wäre es besser gewesen, es wäre vollständig überwunden worden, denn in jener Zeit drangen wohl Rationalismus und Naturalismus in die christlich-religiösen Formen und Formeln ein, aber ein eigentlicher Sieg war der vernunftgemäßen Denkart und dem physischen Menschen über die Religion nicht beschieden. Ihr eigneten nicht Aufrichtigkeit und Gewissenhaftigkeit, sondern Verwirrung und Falschheit. Geleitet von bewußtem Widerspruch gegen das Mittelalter (wie das Christentum gegen das Heidentum gerichtet war), wäre vielleicht eine vollständige Wiedergeburt der Formen aus dem heidnischen Wesen erfolgt, und es wäre für lange Zeit oder für immer gelungen, die christliche Religion gänzlich niederzuwerfen. Sie wäre dann wenigstens nicht verdorben, zerrüttet oder verbogen worden, wie es durch ihren äußerlichen Triumph, der die alten Formen unberührt ließ, tatsächlich geschehen ist. Selbst eine gewaltsame Überrumpelung wäre noch ein geringeres Übel gewesen, sie hätte die Hoffnung einer Auferstehung gelassen, hätte dem Christentum die Aureole des Martyriums gegeben. Aber die Renaissance siegte nur auf heimliche und trügerische Weise. Als sie im feindlichen Lager war, wollte sie nicht das feindliche Banner niederschlagen. Sie gab sich damit zufrieden, ihren eigenen Vorteil zu wahren, aber immer mit den christlichen Interessen auf den Lippen.

So entstanden die ersten Fälschungen und viele schmählichere Zweideutigkeiten und unnatürlichere Abwege, als sie die heutigen jungen Katholiken jemals zu bekämpfen haben[1]. Sicher ist, daß sich im Mittelalter einige schwere Unzuträglichkeiten herausgestellt hatten, unter denen der übertriebene Intellektualismus, der die Seele durch die reine Vernunft und den Glauben durch logische Gleichungen ersetzt haben wollte, besonders zu nennen ist. Aber die Gefahr solch trockener Weltanschauung war durch ein lebensvolles Christentum und eine aktive Demokratie abgewendet worden[2]. Seit den Zeiten der Renaissance haben viele Generationen der christlich-katholischen Gemeinschaft geglaubt und bekannt, Christen zu sein, haben auch gewissenhaft die katholischen Formen beobachtet. Aber sie haben wohl den Ritus begriffen, die vorgeschriebenen Gebete gemurmelt, die religiösen Vorschriften peinlich befolgt — alles mit vollkommen antichristlichem Sinn. Das Eigentümliche dabei ist, daß man nicht einmal von einem Zwiespalt zwischen Leben und Lehre sprechen kann, denn dieser Zwiespalt müßte doch von inneren Kämpfen oder einem Schisma berichten können. Der aktive und persönliche Teil der Religion, der solches gerechtfertigt hätte, war niedergegangen oder beiseite geschoben worden, und an dessen Stelle behauptete sich der passive, verpflichtende Teil. Das Formelwesen hatte gesiegt.

Am meisten ist dieser Sieg durch die Kunst offenbar geworden. Seit den Zeiten der Renaissance begann sie, formell religiös zu werden. Obwohl sie noch Madonnen und Heilige zum Vorwurf hatte, beschäftigte sie sich doch nur mit Männern und Frauen, nackten und bekleideten Körpern, Landschaften und Perspektive, Helldunkel und anatomischen Fragen. Den Menschen gab sie Heiligenscheine um den Kopf und machte durch die beigesetzten Attribute Heilige, Kirchenväter und Propheten aus

ihnen, wie der Friseur den Schauspielern verschiedene Perrücken aufsetzt je nachdem, was sie darzustellen haben. Das Maskenspiel war so sehr zur Gewohnheit geworden, daß es sich allen aufprägte, allen in Fleisch und Blut überging. Die christlichen Phrasen und katholischen Gewohnheiten wurden sogar beiseite gesetzt, wenn Laien und Priester in unausgesprochener Übereinstimmung gemeinsam eigenem Vorteil nachgingen. Die Kunst ergötzte sich am Vergangenen und bediente sich dabei des Kleides der Gegenwart. Sie meinte, zu wiederholen, was Griechen und Römer einst geschaffen, statt dessen schuf ihr unechtes, zweideutiges Wesen einen neuen, eigenen Stil. Und dieser neue Stil hat auch der Kirche ihren Stempel aufgedrückt. Ihre Seele ist voll dieser beiden Dinge: das eine sucht sie, das andere spricht sie aus. Die Kirchengebäude bieten den Kennern der klassischen Architektur Gelegenheit zur Bereicherung ihrer Kenntnisse; die Redekunst brüstet sich mit lateinischen Redewendungen; die Zeremonien stellen die Priesterherrschaft recht zur Schau; die Theologie glänzt mit Plato und Aristoteles; die Disziplin wird nicht mehr verstanden als freiwillige und unbedingte Unterwerfung unter ein Gesetz, als Anerkennung der Gemeinschaft, in der man lebt und als Gehorsam dem geistlichen Amt und der geistlichen Würde, sondern als eine Demütigung des Individuums, oftmals nur zu praktischen Endzwecken oder zu persönlichem Vorteil. Alles dies wird getan, um die Menschen mehr zu einem äußeren theatralischen, heidnischen Leben zu reizen, das die Menschheit klassifiziert.

Aber noch mehr: die logische, formale und idealistische Denkweise der Griechen findet nicht mehr im christlichen Leben des Mittelalters das Gegengewicht. Sie vertrocknet ganz im christlichen Realismus und läßt schließlich im katholischen Körper die reine Vernunft, den mathematischen Typus die Übermacht

über die Folgerungen und Erkenntnisse des innern Lebens gewinnen. Die Liebe, die doch zum Teil materiellen Vorstellungen dient, verbindet man mit dem Geschmack für klare Formen und theologische Dispute. Auch der Unterricht nimmt die Farbe der Zeit an, und seine Methoden gelten noch heute in den Seminaren, wo man mehr die heidnischen Klassiker als die Kirchenväter studiert[3]. Der humanistische Priester, der das schlechte Latein verachtet, in welchem die Messe zelebriert wird, wird immer häufiger. Die mittelalterlichen Gewohnheiten werden verlacht, der Asketismus auch von denen verspottet, deren Beruf er ist. Unter diesen neuen Lebensgewohnheiten bekennen diese Männer jedoch immer wieder formell den christlichen Glauben, mit dem sie sich doch gar nicht beschäftigen, denn unter dem Namen Gottes, Paulus und Augustinus beten sie die Fortuna Horaz' und Ciceros an.

Sicherlich hat auch das Mittelalter Formen der Heuchelei, Mangel und Schwäche des religiösen Lebens zu verzeichnen, aber in geringerer Zahl und — was viel sagen will — viel offenkundiger. Wer damals sündigte, wußte, daß er sündigte. Es gab viele Ungläubige, aber sie wußten, daß sie es waren. In der Renaissance hingegen — einige wenige Geister ausgenommen — glaubte die Masse des gebildeten Bürgerstandes, ob Laien, ob Kleriker, noch christlich zu sein, während sie doch heidnisch lebten. Die Bedeutung dieser Erscheinung liegt nicht in der Heuchelei der wenigen Wissenden, die ihren Unglauben nicht eingestanden, sondern in der merkwürdigerweise allgemein „ernstgenommenen Heuchelei" der gebildeten Klassen, diesem „Zwiespalt, mit dem man sich gegenseitig abgefunden hatte", diesem „Gegensatz des Friedens". Das rührt daher, daß die Menschen nicht innerlich genug lebten, um diesen Widerspruch recht zu fühlen und aufzulösen. Nur

die Massen bewahren einen Glauben, aber einen groben. Aus ihr treten nur vereinzelt Gestalten hervor, wie Savonarola, oder Gesamterhebungen, wie eben jetzt der Reformkatholizismus.

Die Kirche tritt aus dieser Situation nicht siegreich hervor, sondern krank, mit dem Feinde in ihrem Organismus, der, in ihrem Blut, alle Organe und vor allem die edelsten: die leitenden ergreift, ohne daß sich eine offene Wunde, eine Eiterung entdecken ließe, auf Grund deren man das Übel feststellen, ein Mittel dagegen gebrauchen oder einen Arzt dagegen anrufen könnte. Wenn die Wunde sich öffnet, ist es viel zu spät, und man muß ein Glied opfern. Bei Bekanntwerden der protestantischen Revolution war das Gift schon in die Kirche eingedrungen: Heuchelei, Formelwesen, der Geist äußerer Logik. Inneres Leben aber fehlte, und dem Apostolat fehlte die Popularität. Auch heute noch gibt die Kirche Proben ihrer Schwachheit, Müdigkeit und Furcht besonders in den Stunden, wo sie stärker und freier sein und mit dem Volk zu seiner Hilfe sich verbinden müßte.

Der Kampf gegen den Protestantismus; die allgemeine Kirchenversammlung zu Trient

Die Wunde ist ferner die indirekte Ursache anderer Übel, und die zu energisch angewandten Gegenmittel schwächen den Organismus nur noch mehr. Die Notwendigkeit, das Loch, das durch den Protestantismus eingerissen, auszubessern und den eigenen Organismus zu heilen, treibt die katholische Kirche zu hygienischen Vorschriften und Kauteln, die eine greisenhafte Erstarrung und einen lästigen, harten Formalismus erzeugen. Die Furcht vor den ketzerischen Mikroben veranlaßt sie, zu nie-

derschlagenden Mitteln zu greifen; und bald wird sie unfähig sein, noch in der Welt aufzutreten und das Übel durch eigene Kraft zu überwinden. Sie trachtet vielmehr danach, das Übel zu hüten, statt Kräfte zu seiner Überwindung zu sammeln. Das Ereignis, welches diese Form der greisenhaften Furcht konsekriert hat, ist das Konzil von Trient. Bis dahin hatte sich der Katholizismus auf dem Laufenden gehalten, hatte es verstanden, das Leben der Menschheit mitzuleben und sich zum Herrn aller großen Bewegungen und zum Apostel aller tiefgehenden Bestrebungen des Menschen zu machen. Die Franziskaner-Bewegung[4], die aristotelische Philosophie, die erst eher in antiekklesiastischer Form erschien, hatte sie aufgenommen und zu ihrer Stütze auserwählt. Obgleich man die Theorie verdammte, war man doch bald von ihrem Wert überzeugt und kehrte über ihre Verurteilung hinweg zu ihr zurück wie in dem Fall des hl. Thomas. Selbst ihre Oppositionen ließ man nicht als solche gelten, sondern stellte sie als scheinbar hin, als schwache Tendenzen, die dazu dienen, die anderen, stärkeren, um so besser zu erkennen und siegen zu lassen. Man sah sich gewissermaßen einem jungen Organismus gegenüber, der noch nicht seiner Umgebung angepaßt ist, aber sich anschickt, ihr sich einzufügen. So gedachte es auch die Renaissance zu machen. Das ist der Sinn der heidnischen Politik vieler Päpste, Freunden von Dichtern und Künstlern. Aber es scheint, daß sie nur schwer absorbiert werden kann, sonst hätte sie nicht die Reform hervorgerufen. Diese erzeugt nun im Katholizismus eine unerwartete Bewegung. Statt der Politik der Anpassung zu folgen, treibt die Kirche mit den tridentinischen Beschlüssen eine Politik der Verschlossenheit und Trennung.

Der Charakter jener Kirchenversammlung besteht darin, das Nonplusultra der katholischen Entwicklung zu dekretieren, die

Schranken aufzustellen, alle unentschiedenen Punkte festzusetzen, mit großer Gewissenhaftigkeit alle katholischen Positionen zu bestimmen, für die eigene Herde ein ausgebreitetes moralisches und gelehrtes Tätowierungssystem zu schaffen und ein eigenes Stempelamt dafür einzurichten. Von den hierarchischen Studien, von den Glaubensformeln bis zum Studium der Bibel, von den Riten der Messe bis zu den Fragen der Moral — alles wurde genau und gewissenhaft debattiert, beschlossen, formuliert und niedergeschrieben, ohne an Anathemata und Fegefeuer für diejenigen zu sparen, welche auch nur eine Änderung vorschlagen wollten. Der mit der Verteidigung gegen den Protestantismus beschäftigten Katholischen Kirche erschien es unmöglich, einen Tag auszusetzen, um Länder zu hören, die anders denken als die lateinischer Zunge. Die Vorschriftensammlung der Apostel, die sich in den urchristlichen Zeiten findet, wird durch die Erziehung zu freiwilliger Blindheit ersetzt, die schutzbedürftige Inkompetenz ausgezeichnet, und Verdachts- und Spionagesysteme werden zur Überwachung der eigenen Mitglieder aufgestellt, um jede Ansteckung durch feindliche oder nur fremdartige Ideen möglichst zu verhüten. Der Gläubige wird am Gängelband geführt[5] und muß sich ganz dem Leiter seines Gewissens unterwerfen; von selbst darf er nichts tun. Die Moral des Katholizismus nach dem tridentinischen Konzil ähnelt sehr der einer Stadt, in welcher die Pest ausgebrochen ist: es ist eine Lazarethmoral.

Also eine höchst nutzbringende Moral, denn sie brachte mit Geduld und geschickt angewandten inneren Reinigungsmethoden die Bewegung des Protestantismus zum Stehen. Aber die Kirche bezahlte diesen Erfolg sehr teuer, weil sie sich an ein System band, das jedes Wachstum und jede Verbesserung der Organisation unmöglich machte. Wer sich nicht verteidigt, ist ein ver-

lorener Mann; auch wenn er einen ehrenvollen Tod stirbt, wird er doch niemanden überzeugen.

Die Sensation der Impotenz, die heute die Methode der Gegenreform im Katholizismus erzeugt hat, hat die ganze Gegenreform im Katholizismus ergriffen, die vorschlägt, das katholische Leben der Zeit um 1600 weiterzuführen, um das, was im Protestantismus gut ist, anzunehmen und die Taktik der Voreingenommenheit zu zerstören, die damals ergriffen wurde, aber heute nicht mehr zu fürchten ist. Die neuen Katholiken behaupten darum, mit dem Katholizismus nicht im Gegensatz zu stehen, sondern nur eine gröbere Form desselben zu wählen. Ein junger Katholik, der unter dem Schleier der Anonymität freier sprechen kann, sagt dies mit Mäßigung sehr genau und fein:

„Der Kampf gegen den Protestantismus entwickelte in den katholischen Ländern Unternehmungen, die gegen die innere Religiosität, gegen die Kritik und gegen die liberalen Bewegungen gerichtet war. Um die Lehre zu retten, hatte man die größte Sorge, sie in Formeln und Gesetze einzubalsamieren. Man nahm das nötige Material an Begriffen und Phrasen der theologischen Philosophie jener Zeit, der Scholastik, die eine wachsende Verarmung der Theologie gebar. Um die Autorität zu schützen, schmiedete man sie an die Ketten der kanonischen Disziplin; man betraute die üppig emporschießende Disziplin mit der Überwachung der Gewissen und der Unterdrückung jeder Bewegung, die auch nur entfernt den Verdacht einer Auflehnung erwecken konnte; man überwachte in unerhörter Ängstlichkeit die Presse; man richtete den Index ein. Um die notwendig gewordenen Reformen der Gebräuche zu begünstigen, gab man sich Mühe, die äußeren Verehrungsformen und -mittel, die formale Religion, zu entwickeln. Im Kampfe um die Einrich-

tungen, Vorrechte und Reichtümer, die im Mittelalter mit anderen historischen Einrichtungen und Vorrechten, welche die Zeit benagt und der Geist zersetzt hatte, gleich geworden waren, wies die Kirche jede bürgerliche oder soziale Reform zurück. Sie schien mit politischer Macht in deren schlechtestem Sinne verbündet zu sein. Religiöse Gewissen, die sich aufzulehnen oder zu protestieren versuchten, verfielen der Inquisition und der weltlichen Obrigkeit. Sie mußten sich beugen und fanden einen Ausweg für ihre Devotion und ihren Asketismus in dem Durst nach Gerechtigkeit und dem Evangelium, das die äußere Gesellschaft verkannte. . . ."

Vom Erscheinen der Reformation an drängten sich zwischen die religiöse Seele und ihren Gott immer mehr und mehr die vom allgemeinen Brauch geheiligten Phrasen, das vorgeschriebene Gebetbuch, die peinlichst zu befolgende Regel, der Obere, der Beichtvater, alles rein äußerliche, starre, autoritative Elemente. Das Gebet wurde zu einer genau ausgeklügelten, für alle gleichen, mechanisch geregelten Form. Ein Theologiesystem und eine Schule folgte der andern, vermehrte die Strafen und sprach mit immer lauterer Stimme im Namen der Kirche. Die theologische Wissenschaft verengerte immer mehr ihren Horizont und verkroch sich immer tiefer in die Handbücher. In den Klöstern verflüchtigte sich die Mystik in Doktrinen, die Moral wurde kasuistisch. Die Ehrfurcht vor dem Höchsten fand sich nunmehr nur noch bei den Priestern zweiten und noch tieferen Ranges. Aber die Devotion wurde vermehrt. Der ästhetische, sprachliche und künstlerische Ausdruck des religiösen Gefühls ward hohler, barocker. Die Autorität, die durch den Zusammenfluß des Willens Aller gebildet sein sollte, war äußere Norm und Regel geworden, die den individuellen Willen vernichtet; langsam wuchs sie in der Meinung der Masse zu gigantischer

Höhe an. In Wirklichkeit aber war sie nichts anderes als eine Schule eifernder Ausleger und Apologisten, die sich, um zu dominieren, äußerer Zwangsmittel bediente.

Es war nur zu natürlich, daß in einem solchen Milieu die innere Wirksamkeit des Geistes mit allen ihren Verzweigungen erstarrte. Der erste und in die Augen fallende Effekt war eine Stockung der religiösen Wissenschaften, die nach der Gegenreform und dem tridentinischen Konzil allmählich alle Erfindungskraft und Kritikfreiheit eingebüßt hatte. Die theologische Philosophie verzehrte sich im alten Vorstellungskreise und hielt fast vollständig jeden äußeren kritischen Anstoß fern. Die biblische und patristische Krisis, die durch die Gegenreformation neues Leben erhalten hatte, und die historische Forschung des Dogmas und der kirchlichen Disziplin gingen zurück und beschäftigten sich in den letzten Jahrhunderten besonders in Italien mit nichts anderem als: Altes aufzurühren. Die Redekunst wurde jene falsche und leere Sache, die wir kennen. Wie der Musenberg, eine Sammlung griechischer und lateinischer Regeln der Metrik aus dem 17. Jahrhundert, der noch bis vor kurzem in italienischen Schulen dem Unterricht diente, nun die Dichter ersetzt, die Rhetorik den Geschmack vertritt, so ersetzten die Notizensammlungen die Kirchenväter, die Katechismen die Theologie und die »Summulae« und das »Enchiridion ordinandorum«, Sammlungen der Urteilssprüche und Dekrete der Päpste und Konzile, die direkten Nachforschungen an den Quellen und in den klassischen Schriftstellern. In manchen religiösen Instituten wurden die Gedanken militärisch regiert entsprechend den wechselnden politischen Anforderungen des betreffenden Institutes.

Es genügt, das Auge sechs Jahre zurückschweifen zu lassen, um zu sehen, wie solche Systeme unangefochten dominieren

konnten. Auch wenn man heute noch den Lehrplan irgend eines geistlichen Seminars oder einer theologischen Schule in Italien ansieht, von der Gregorianischen Universität der Jesuitenpater in Rom bis zum geringsten Seminar da unten in Apulien — einige wenige ausgenommen — zeigt sich uns deutlich, wie alle Fortschritte und Umwälzungen der wissenschaftlichen Forschungen, sei es in den historischen Methoden, sei es in den positiven oder psychologischen, unsere italienischen Schulen unberührt gelassen haben, als wenn ein unsichtbarer Zauber sie dem ganzen, pulsierenden Leben unserer modernen Zeit entrückt hätte[6].

Aber der Kampf mit dem Protestantismus hat der Kirche nicht nur jene Maske der Strenge und der Verdachtriecherei aufgedrängt, die sie heute noch trägt, er hat ihr noch Schlimmeres zugemutet, nämlich die Vereinigung ihres Vorteils mit dem der Politik. Der Westfälische Friede von 1648, der den Anfang des cujus regio, ejus religio darstellte, gab den Fürsten und Staatshäuptern außergewöhnliche Wichtigkeit. Künftig waren nur sie, und nicht das Volk zu gewinnen, und die Religion, die sie annehmen sollten, mußte sich hüten, ihnen zu schaden, um sie nicht zu verlieren, selbst wenn sie gegen das Volk gerichtet war.

❋ Die Kirche und die Politik ❋

Mit der französischen Revolution tritt die Furcht der Kirche mehr in den Vordergrund. Aber sie nimmt einen politischen Charakter an, der mit Argwohn jede demokratische Bewegung verfolgt. Wie die Gegenreform dem Katholizismus seinen beherrschenden Ausdruck gegeben, so hat ihm die französische Revolution jene Galgenphysiognomie aufgedrückt, die uns aus der Bartholomäusnacht am schrecklichsten entgegengrinst, und

hat sie zum treuen Hilfsgenossen jeder reaktionären Bewegung, jeder unpopulären Partei, jedes aristokratischen Regiments gemacht. Die jungen Katholiken klagen, daß gewisse große Tiere der Kirche einige reaktionäre Parteien mit den Ideen der Kirche in Übereinstimmung gebracht haben. Aber nach der französischen Revolution war das eine historische Notwendigkeit, weil der Katholizismus damals nicht an die Spitze treten konnte, sich vielmehr zugunsten des Adels und des Königs erklären mußte. Es wurde also die Scheidung zwischen Volk und Religion ausgesprochen; die folgenden Ereignisse haben das nur bestätigt. Tatsächlich hat jede nationale Bewegung die Katholische Kirche zum Gegner gehabt — als Gegner ist sie auch vor der internationalen Sozialdemokratie aufgetreten. Darum sind auch die beiden Versuche der Kirche, unter Pius IX. (1848) und unter Leo XIII. (Enzyklika Rerum Novarum 1891), die Macht der Kirche in den lebhaften Strömungen der Zeit zu behaupten, verspätet gewesen. Trotzdem haben sie gezeigt, wie die Kirche in ihrer geistigen Macht gestärkt worden, wie der Mangel an Humanität und Wissenschaftlichkeit, der ihr vorgeworfen wurde, teilweise ein ungerechter Vorwurf gewesen ist. Die Kirche war zu sehr gewöhnt gewesen, von den Regierungen Unterhalt und Beistand zu erhalten, um sich auf das Volk stützen zu können, sodaß sie, als die Verfassungen eingeführt wurden und die Regierungen parlamentarisch wurden, sich auf einen Bund mit den reaktionären Parteien hingewiesen sah. Vom Schutz der Fürsten ging sie in den Schutz der Minister über. Sie konnte ihre Position nicht behaupten, das tridentinische Konzil hatte sie in einen zu engen Kreis eingeschlossen, damit sie nicht fortschreiten könne. Ein Bild möge ihre Situation besser veranschaulichen. Man stelle sich eine befestigte Stadt um 1600—1700 vor. Man wird begreifen, daß deren Schutzwälle für den heutigen Krieg

nicht mehr ausreichen, im Frieden aber der Entwicklung der Stadt hinderlich sind, weil sie die Ausbreitung der Wohnungen, das Eindringen der Luft, die leichte Verbindung mit der Außenwelt erschweren. Die Rinde der Kirche ist erkrankt. Sie will sie selbst nicht spalten, will aber auch nicht zugeben, daß ihre jungen und neuen Zweige in Luft und Licht sich baden.

Der gute Katholik

Man sagt, daß die Völker die Regierung haben, die sie verdienen. Aber die Regierung der Kirche muß das Gegenteil behaupten, denn sie hat die Masse, die sie sich verdient hat. Die Kirche ist etwas anderes, als eine Staatsregierung, denn sie hat eine geistige Wirksamkeit und verlangt mehr als äußeren Gehorsam: sie verlangt inneres Gefühl. Sie ist es, die den Glauben macht, sie formt den Knaben, sie führt den Mann. Sie wählt aus den Gläubigen diejenigen, die ihren Körper bilden sollen. Nicht eine öffentliche Wahl macht die Kirche rechtskräftig, drückt ihr den Stempel der Zeit auf. Ihre Funktion ist im wesentlichen formbildend.

Aber beim Katholizismus steht die Sache so: Der Priester hat alles getan, um keine innerliche Wirksamkeit mehr zu haben, er hat sich im Wesen dem politischen Regenten genähert, der nichts als äußeren Gehorsam, aber kein inneres Gefühl verlangt. So ist dank der Furcht- und Verdachtspolitik der formale Gehorsam die erste christliche Tugend geworden.

Von einer Religionsgesellschaft, die über alles das Schisma und die Häresie fürchtet, von einem Heer von Hirten, die anleiten, die Augen zu schließen, Skandale zu unterdrücken und persönliche Wege zu meiden, kann man keine freien und unabhängigen Menschen erwarten. So ist „der gute Katholik" ein

Typus geworden, der nicht denkt, nichts tut und nichts von seinem eigenen Kopf hält, sondern sich ganz auf den Rat eines Oberen verläßt, dem er den Schutz seines Lebens anvertraut hat. Er ist der ewig Minorenne in der Hand einer Vereinigung von Schelmen und Heuchlern. Die Unterdrückung seines Willens erstreckt sich vom Bereich seiner Gedanken mit dem Index der verbotenen Bücher bis zum politischen Gebiet mit dem »non expedit« und dem »ralliément«. Ihm ist sogar die Verbindung mit Personen, Ideen, Lebensbedingungen verboten, die verschieden von den katholischen sind. Er muß die Ungläubigen, Protestanten, Freimaurer meiden, darf sich sogar nicht einmal um die Dinge kümmern, die in der Welt vorgehen. Für ihn sind nur die Zeitungen vorhanden, die gewisse Dinge verschweigen, Zeitschriften, welche die Ereignisse anders darstellen, Bücher, welche die wirkliche Welt mit anderen Tatsachen zudecken. Der gute Katholik kennt die Welt erst aus dritter und vierter Hand, die Welt ist gefährlich und feindlich für ihn. Seine große Überzeugung besteht darin, daß er in einer Zeit lebt, wo der Katholizismus verfolgt wird, sein Papst im Vatikan gefangen sitzt, der Priester in der Kirche nur geduldet wird, und die Mönche aus den alten Klöstern verjagt worden sind. Voll dieser seiner Überzeugung späht er nach der teuflischen Hand der Feinde Gottes aus, nach den geheimen Gesellschaften der Freimaurer, Atheisten, Protestanten und Freidenker. Er ist vom Teufel besessen. Alles Übel, das die Kirche erdulden muß, kommt vom Teufel, von böswilligen Verschwörungen, antikirchlichen Verbindungen[7]. Er hält sich immer für ein Opfer, glaubt sich immer von Verdacht umgeben. Wenn einer der Seinen sich einmal in die Welt wagt und sich die Freiheit nimmt, wie andere Menschen auch, die Welt zu genießen, es den Feinden gleich tut, so bezeichnet ihn der gute Katholik als

einen Verräter und schreit nach dem Anathema. Es kommt ihm nicht in den Sinn, daß er in einer indifferenten Umgebung lebt, und daß diese Indifferenz für seine Ideale viel gefährlicher ist, als alle seine möglichen Überzeugungen. Noch weniger aber kann er einsehen, daß, wenn er andere überzeugen will, er seine Ideale zeigen, in Tätigkeit umsetzen, seine Kräfte gebrauchen und durch sein Beispiel beweisen muß, daß er nicht zu den furchtsamen Straußen gehört, die den Kopf in den Sand stecken, um den Jäger nicht zu sehen, der sich vielleicht gar nicht mit ihnen beschäftigt. In mächtigen und tiefgehenden Erscheinungen, wie in der Trennung des Staates von der Kirche, oder in der reformatorischen Bewegung[8] unserer Tage, sieht er nichts anderes als Flittergold protestantischer oder freimaurerischer Einflüsse. Für ihn ist die Geschichte eine Intrigue: die Sekten zerstören die Staaten und die Religion wie in den historischen Romanen von Dumas père. Seine Phantasie schwelgt in Hintertreppengeschichten und seine Glaubseligkeit ist ohne Grenzen. Er kauft selbst Stroh vom Gefangenlager Leos XIII. oder wütet vor Entsetzen bei den Erzählungen Leo Taxils[9]. Wie die meisten Furchtsamen ist er ein Konservativer. Er haßt das Neue nur deshalb, weil es eben neu ist, auch wenn es Vorteil bringt und nicht im entferntesten seinen Glauben berührt. So z. B. eiferte vor nicht zu langer Zeit eine katholische Zeitschrift gegen die Anschauung von den krankmachenden Bazillen[10].

Wer kennt nicht diesen Typus des „guten Katholiken"! Muß man noch hinzufügen, daß er regelmäßig die Messe besucht, oft die Predigt hört und wenigstens einmal im Jahre kommuniziert? Er ist nicht tief religiös. Er hat sein Amt oder Gewerbe, sucht es so gut wie möglich auszufüllen, indem er davon soviel wie möglich herauszuschlagen und seine Kollegen daran zu

hindern sucht, ihn zu überspringen oder ihren Konsumentenkreis zu vergrößern. Er trachtet, seine Tochter gut zu verheiraten, seine Söhne in gute Stellungen zu bringen. Vor denen, die regieren und ihre Untergebenen gut unterstützen, macht er tiefe Bücklinge. Wenn er bescheiden ist, so verläuft sein Leben in blödem Gehorsam und abergläubischer Verehrung seiner Heiligen, von denen er wie der Wilde von seinem Fetisch kleine Vorteile verlangt: eine gute Ernte, einen Sohn oder einen Lotteriegewinn.

Höchstens einen Wert hat er für die menschliche Gesellschaft und dieser ist unschätzbar für die reaktionären bürgerlichen Parteien: die Kirche beeinflußt ihn als Wähler.

Der praktische Katholik

Wenn die Katholiken das Glück ihrer Religion an das einer Partei knüpfen, wenn sie Christus dem Politiker verpflichten und den Papst zum Protektor und Teilhaber einer Partei machen, dann sind sie auch damit zufrieden, daß die Religion nur so lange währt, wie die Partei selbst dauert, und daß sie auch alle deren Kämpfe mit erduldet. Diese Erscheinung hat sich in Frankreich gezeigt, wo sie die größte Intensität im Dreyfußprozeß erreichte. Die Verurteilung und Begnadigung war wichtig für das katholische Leben! Ein Bischof hatte erklärt, daß man nicht guter Katholik sein könnte, ohne zugleich Militarist und Dreyfußgegner zu sein[11]. Die Kirche hat dabei nichts anderes getan, als ihrer gewöhnlichen Politik dieses Jahrhunderts zu folgen, die russenfreundlich in Polen, fast englandfreundlich in England, fast realistisch und dann bis zum Ralliément antidemokratisch in Frankreich, bourbonisch und österreichfreundlich bis vor kurzem noch in Italien war und jetzt bürgerlich-reaktionär

ist. Sie ist also dahin gelangt, so lange zu dauern, wie die russische Macht, der französische Realismus, die Reaktion und das italienische Bürgertum dauert. Bei jedem Sturz der Parteien sieht sie die Schar der Gläubigen sich verringern und die Sympathien ihrer Anhänger immer mehr zusammenschmelzen. In Frankreich muß die Kirche ihre religiösen Interessen mit einer Clique teilen, die weder mit dem Katholizismus noch mit der Religion etwas zu tun hat. Man ist dahin gekommen, daß man, um guter Katholik zu sein, nur in gewissen Geschäften kaufen darf. Um das Banner des Katholizismus haben sich dort nämlich „gläubige" Kaufleute geschart, die ihn nur unterstützen, weil sie von ihm profitieren[12]. Diese praktischen Gläubigen lieben die Sanktuarien und Klöster nicht als Stätten geistiger Erneuerung, sondern weil dort Wallfahrer zusammenströmen und diese Gelegenheit Gewinn bringt. Den Priestern folgen sie nicht wie Führern ihrer Seele, sondern als ihren Vermittlern äußerer Dinge. Man ist katholisch, um sich gut zu verheiraten, um die Lieferung der Bedürfnisse eines Klosters zu bekommen, um den Schulen Religionsbücher zu verkaufen — aber die Seele und ihre Bedürfnisse gelten nichts. Nachdem nun durch Bildung einer antireligiösen Mehrheit dem Katholizismus der politische Einfluß genommen und seine ökonomische Macht mit der Entziehung der kirchlichen Güter gebrochen, waren auch die praktischen Gläubigen zerstoben; und nach der Trennung der Kirche vom Staat trat eine allgemeine Gleichgültigkeit gegen die Religion ein, welche die Häupter aller gläubigen Katholiken verblüffte und sich zwar nicht in einer Erhebung in Waffen, wohl aber durch einen starken Wahlprotest der Franzosen geltend machte[13]. Von den Gläubigen, die aus Mode oder Sport oder aus ästhetischen Rücksichten Gläubige sind, von denen, die sich mit ihrem Glauben brüsten, und von den Betschwestern

spreche ich nicht. Die Tatsache, daß gewisse Katholiken den Bekehrungen Huysmans, Bourgets, Coppées, Lemaitres und Rettés zugestimmt haben, zeigt, wie wenig religiös jene Katholiken waren[14]. Dieselben Individuen, welche am Morgen die heilige Garde bei der Inventarisierung bildeten, beschlossen den Abend bei Maxim. Aber die schöne Gebärde macht noch nicht die Religion!

So hat in Frankreich die Niederlage der Religion die Niederlage einer Partei herbeigeführt! Und doch ist die Religion von der Politik ganz verschieden und kann darum auch nur von anderen Religionen vernichtet werden. Jenes Mißverständnis stammt von den Katholiken, die sich mit der reaktionären Partei identifiziert hatten. Der Klerikalismus — wenn man Liebe und Anteilnahme für Personen des Klerus im Gegensatz zu der Begeisterung für ihre Lehre so nennen will — hat auf diese Art eine große Verwirrung unter den Gläubigen wie unter den Ungläubigen angerichtet. Die Arbeiter z. B. sind gewöhnt, den Priester als einen Diener der Polizei, als ein Verstärkungsmittel der bürgerlichen Justiz anzusehen, weil er wie jene die ihren Herren Ungehorsamen mit Gefängnisstrafen belegt oder davon befreit, sie mit den Strafen des Fegefeuers bedroht oder davon lossspricht. Die Kirchenfeinde unter ihnen halten sich daher für verpflichtet, eine antibürgerliche Farbe zu bekennen. So hat die klerikale Verwirrung weitere Verwirrungen nach sich gezogen. Man bekämpft den Katholizismus, weil er kapitalistisch, und den Kapitalismus, weil er klerikal ist (selbst wenn er jüdisch oder freimaurerisch ist)[15].

Es zeigt sich also, daß der Klerus moralisch und intellektuell unfähig ist, die Religion um ihrer selbst willen zu verstehen und zu leben. Wer die Religion nicht als etwas Höheres, politischen Sachen völlig Fernstehendes betrachtet, derjenige, der nicht glaubt, daß sie den Menschen anderer als mittelalterlicher Zwecke halber fesseln muß, überhaupt nur der, welcher ein unvollkommenes christliches Leben führt und einen geringen Begriff vom Christentum hat, konnte eine falsche Berechnung in der Vereinigung der Katholiken mit den Realisten, Antisemiten und französischen Chauvinisten finden. Man kann sich das von einem fallierten Machiavelli, aber nicht von einem religiös empfindenden Menschen denken. Tatsache ist, daß der moderne Klerus der Spiegel des „guten Katholiken", wie er oben beschrieben ist, scheint. Jedoch die meisten, die sich dem kirchlichen Leben in Italien widmen, stammen aus den ungebildeten Klassen, besonders aus den Bauernkreisen[16]. Es gibt in Italien keine bürgerliche Familie mehr, die ihren Sohn für die ekklesiastische Karriere erzieht, und noch weniger eine Arbeiterfamilie[17]. Anstatt den Sohn Priester werden zu lassen, wird er lieber Offizier oder Beamter. Der Traum der Väter ist nicht mehr die erste Messe, sondern ein Gehalt von 2400 oder eine glänzende Uniform. Der Priester hat nicht mehr das ökonomische und soziale Übergewicht, wie früher einmal in Italien und heute höchstens noch in Tirol. Kaum, daß man die Mädchen noch ins Kloster schickt. Die von Priestern geleiteten Schulen würden vier Fünftel ihrer Schüler verlieren, wenn in ihnen das Tragen des Priesterkleides Vorschrift wäre. Es bleibt also nur noch die schwarze Aristokratie Roms, deren Mitglieder zu hohen Ämtern, besonders diplomatischen, bestimmt sind[18] — und die Bauern.

Diese stellen das Menschenmaterial der Seminare. Da die letzteren übrigens auch die Mittel- und höheren Schulen des Staates an Zahl übertreffen, bieten sie den Familien der kleineren Städte eine näher gelegene bessere Schule, in die sie ihre Kinder nach Vollendung der üblichen drei Jahre Elementarunterricht in der staatlichen Schule schicken können. Daß der jetzige Papst und Loisy aus solchen Schulen hervorgegangen sind, ist kein vereinzelt dastehender Fall. Auf dem Lande wird der Pfarrer noch als eine Obrigkeit respektiert, weil jeder Landmann ebenso stolz darauf ist, seinen Sohn ins Seminar schicken zu dürfen, wie der kleine Bürger, einen Sohn auf der Universität zu wissen.

So ersetzt der berufsmäßige, unfreiwillige Priester den Priester aus Neigung und Liebe.

Viele werden Geistliche, nur um dem Drucke der Eltern nachzugeben, die wiederum die Ausgaben für das Studium nur gemacht haben, um sich dafür im Alter an den Einnahmen ihres Sohnes aus den Messen und der Parochie schadlos zu halten. Das erklärt, warum viele das geistliche Amt annehmen, ohne mit ganzer Seele dabei zu sein. Mechanisch versehen sie ihren Dienst. Von der Welt wissen sie nicht viel. Ihr geistiger Horizont ist ungefähr der eines Hinterwäldlers, und wenn er auch nicht so patriarchalisch und idyllisch ist, wie er oft geschildert wird, so ist er doch lange nicht so modern, um die Regungen der menschlichen Seele unserer Zeit zu erkennen. Man muß auch bedenken, daß sie das bißchen Weisheit, das sie besitzen, nur von alten Lehrern in ihrem Seminar erlernt haben, die schon mit sich und der Welt abgeschlossen hatten. Gewöhnt, schon von Kindheit an das schwarze Priesterkleid zu tragen und nie von dem Leben anderer Menschen Notiz zu nehmen, das Weib fürchtend und doch zugleich unruhig nach ihr verlangend, erfassen

die heranwachsenden Geistlichen nicht den Unterschied zwischen ihrem Leben und dem der anderen Menschen. Der Adel, ja die wahre Bedeutung ihres Berufes kommt ihnen gar nicht zum Bewußtsein. Um die verschiedenen Grade zu erhalten, dazu gehören weder viel Eifer noch viel Geduld, wohl aber viele Proben des Gehorsams und guten scholastischen Gedächtnisses[19]. Nach Absolvierung des Seminars fühlen sie meist nicht das Bedürfnis, noch weiter zu lesen und zu studieren[20]. Sie sind auf keine wissenschaftliche Zeitung abonniert, noch können sie mit einer gebildeten Person sich über verschiedene Dinge unterhalten. In die Stadt kommen sie nur, um mit dem Bischof zu konferieren und Einkäufe zu machen. Wichtig für sie ist allein, auf dem Lande eine einträgliche, bequeme Pfarre zu erhalten, wo möglichst Villenbesitzer und Herrschaften sind, die reiche Almosen spenden. Die Parochien der Stadt sind ja den Schützlingen des Erzbischofs vorbehalten. Auf dem Lande endigen sie schließlich damit, Getreide zu verkaufen, Wein einzukaufen, Lotto zu spielen, aber immer im Einklang mit den großen Tieren ihres Bezirkes.

In der Stadt kümmert sich niemand um sie. Der Stadtpfarrer besucht seine Beichtkinder nicht um ihres Seelenheiles willen, sondern nur, um zur Osterzeit die übliche Segnung des Hauses vorzunehmen[21]. Den größten Teil seiner Zeit muß er in Muße verbringen. Deshalb ist er auch mit seiner Vorliebe für die Tafelfreuden eine häufig wiederkehrende Figur in Novellen und Scherzen. Es ist nur zu verwundern, daß er nicht häufiger in das Laster verfällt. Diese relative Ehrenhaftigkeit ist wohl dadurch zu erklären, daß für solche Stellen nur wenig leidenschaftliche Personen gewählt werden[22]. Mit christlichem Leben, Mildtätigkeit und geistlichem Apostolat, mit dem Hinweis auf andere als die täglichen Dinge beschäftigt sich der

Stadtpfarrer nur zu den festgesetzten Stunden mit den im Seminar erlernten Gemeinplätzen, zelebriert die Feste an den vorgeschriebenen Tagen und befriedigt auf diese Weise seine Herde mehr, als wenn er ein eifriger, ernster Hirte wäre. Ein solcher Geistlicher, auch wenn er in seinen Bräuchen noch so ehrsam wäre, ist kein Geistlicher, am allerwenigsten aber ein — Priester. Er hat keine Ahnung von dem, was er tut, noch von dem, was er ist. Und das ist sein größter Fehler. Sein Leben ist verloren, weil ihm die Erfahrung anderer mangelt und weil dieses Leben nicht von ihm erwählt worden ist, sondern weil er es so fix und fertig vorgefunden hat, ohne daß er Gelegenheit gehabt hätte, ihm persönliche Kraft einzuhauchen. Sagt man ihm das aber, so versteht er das entweder gar nicht, oder er antwortet: „Mein Gott! Alle können wir nicht heilig sein!"

Lieber Leser, mache dir einmal an Markttagen das Vergnügen, nimm frühmorgens vor einem erzbischöflichen Palast Posto und beobachte die auf- und abgehenden Priester. Du wirst unter ihnen kein asketisches Gesicht, keinen ernsten Menschen, kein Apostelhaupt sehen, und du wirst verstehen, daß diese Priester mit den Weinpreisen vertrauter sind als mit den Versen des Evangeliums und daß sie mit ihrer Stimme und ihren Fäusten besser aufs Feld als auf die Kanzel passen.

Für mich fällt diese Unkenntnis des eigenen Zustandes viel schwerer ins Gewicht als alle schlechten Gewohnheiten, welche die Antiklerikalen ihnen vorwerfen. Wenn solche schlechten Gewohnheiten vom Gefühl der Sündhaftigkeit und vom Bewußtsein der dem Amt zukommenden Würde begleitet sind, ist das noch immer weniger gefährlich, als diese innere Ignoranz. Wenn man den Heroismus bedenkt, den die Menschheit aus verschiedenen Gründen im vergangenen Jahrhundert gegen jene Katholiken aufgewendet hat, so sollte man meinen, es gäbe keine

Priester mehr. Sicher ist, daß sich mehr Eifer, mehr Seele, mehr Wärme, mehr Opferfreudigkeit bei den Gegnern der Kirche als in der Kirche selbst findet. Man versteht, daß ein solcher Klerus, der wohl den Namen und das Kleid des Priesters trägt, aber nicht dessen Herz besitzt, seinen Beistand einer Partei verkaufen und glauben kann, daß seine Kirche und irgend ein aktuelles Interesse eine einzige Sache bilden können.

Der Klerus sollte der vornehmste Vertreter der Kirche sein. Und doch vermag er das nicht. Ihm fehlt alles innere Leben. Aber auch die äußere Praxis, das Zurückziehen in die Einsamkeit, das Einsiedlerleben, die gewissen Weihen sind so formell geworden, daß sie keine eigene innere Mitarbeit erfordern. Wie im großen Publikum so herrscht auch unter den Weltgeistlichen eine gewisse Feindseligkeit gegen die Mönche, die sie als müßige und unnütze Glieder der menschlichen Gesellschaft bezeichnen [23]. Denn der Geistliche ist im allgemeinen ein Liebhaber des äußerlichen Lebens, ein großer Organisator von Zeremonien, Wallfahrten, Festen, Banketten, Illuminationen, Feuerwerken, Kirchweihfesten, Prozessionen mit Fahnen und Schaubegräbnissen. Eine Trauung erster Klasse nimmt er mit mehr Eifer vor als eine solche dritter Klasse, und eine Messe für 10 Lire hält er im Himmel für wirksamer als eine solche zu 2 Lire. Er beschäftigt sich mit dem ganz materiellen Menschenleben, mit Heiraten und Gewinnen, mit Karrieren, Handel und Gewerbe — aber nicht mit der Erhebung des inneren Menschen, mit der geistigen Reinigung, welche die Grundlage des christlichen Lebens bildet. Auch seine Betätigung als Christ ist höchst bescheiden: Barmherzigkeit übt er nicht (weil er auch finanziell nicht dazu imstande ist), und wenn er es tut, so wendet er seine Gabe meist dem Berufsbettler zu, der an den Kirchentüren steht, gut zu beten versteht und niemals beim Hochamt fehlt. Zwar mangelt es nicht ganz

an Beispielen großer Wohltätigkeit der Kirche in den letzten drei Jahrhunderten, man kann sogar sagen, daß sie nur auf diesem Gebiete sich ihren großen Heiligen würdig gezeigt hat, aber von einer eigentlichen Hilfe, von einer Hebung des Wohlstandes, gar von einem Kampfe gegen das materielle menschliche Elend kann keine Rede sein. Die Gewohnheit hat geheiligt, daß der Priester wie ein Händler mit den Familien um seinen Beistand bei einer Trauung, Geburt oder dem Tode eines Angehörigen feilscht, und daß er seine Absolution oder seinen Segen nicht ohne bare Münze abläßt. Und die geheiligte Gewohnheit bescheidet sich damit, daß er für das erhaltene Geld weder einen Schimmer geistiger Anregung gibt [wo soll er diese auch bei seinem Bildungsgange herhaben] noch ihrem Geiste neue Kräfte verleiht. Der Priester ist da und wird geduldet aus Gründen, die nichts mit seinem wahren Berufe zu tun haben. Er ist noch Priester mit dem geheimen Einverständnis, die Funktionen des wahren Priesteramtes nicht auszuüben. Denn wollte er es tun, so würde man sein Ansinnen entrüstet zurückweisen und das Amt vernichten.

Nicht allein von den Gläubigen, die in ihrem oberflächlichen Leben nicht gestört sein wollen, sondern mehr noch von den Priestern selbst. Sie sind ja so mit ihren Formeln verwachsen, daß sie eine Annäherung an das Leben, die Zumutung, sich in die mannigfachen Zufälle hineinzudenken und danach zu handeln, für eine Gefahr halten würden. Darum wehe dem Priester, der sich anmaßt, wirklich ein Seelenhirte zu sein! Wehe dem Laien, der sich einbildet, den Priester wieder zu seinen Pflichten zurückrufen zu müssen oder gar danach trachtet, auf eigene Faust ein christliches, tiefer angelegtes Leben zu führen. Der Druck der Allgemeinheit, das Mißtrauen, öfter noch die Anklage der Apostasie zwingen ihn, seinen Drang nach Vervollkommnung

und Forschung zu unterdrücken. So bildet sich nebenher in den Seelen der Verdächtigen eine Ansammlung verschiedener Dinge: erstickte Gefühle, gedämpfte Auflehnung, geheime Erfahrungen, widerwillige Unterwerfungen und erheuchelte Taten. Zwischen den Professoren des Seminars und den Schülern werden die Worte gewogen, die Taten gemessen, Sympathien und Antipathien gemäßigt, das Wissen verschwiegen, viel gesagt und wenig geglaubt; Bücher und Zeitschriften sind zwar nicht offiziell verboten aber ungern gesehen, oft verdächtigt und heruntergerissen. Beim Schreiben verstärkt sich dieses Bestreben noch. Es wird nach und nach jener Stil geschaffen, der etwas sagt, ohne etwas zu sagen, der gewisse Sätze und gewisse Ideen hervorhebt, ohne auf sie alles Gewicht zu legen. Man sucht sich eben auf alle Art rückenfrei zu halten. Man macht Auszüge aus anderen Schriften, um eigene Ideen zu entwickeln. Man zitiert mit gemäßigtem Vorbehalt die Lösungen, die man vernünftigerweise annehmen will. Zugleich aber zeigt und verficht man mit schwacher Dialektik und historischer Untreue die offiziellen Doktrinen. So schaffen religiöse Ignoranz und Schwäche des einen Teiles der Priester in den anderen intelligenteren und gebildeteren, wirklich religiösen einen unerträglichen Zustand, der nach Beseitigung schreit.

Die Bildung des Klerus

Welch trauriges Bild der geistigen Zustände des Klerus seit der französischen Revolution! Allgemein beklagt man, daß der Geistliche, wie wir sahen, von allem nur sehr wenig weiß. Aber man bemerkt dabei die viel traurigere und viel bezeichnendere Tatsache, daß der Geistliche noch viel weniger von sich selber weiß, daß er gar nicht in der Lage ist, sich vernünftig zu ver-

teidigen und noch viel schlimmer, sich selbst zu erkennen. Er kennt im allgemeinen weder die Geschichte der eigenen Kirche, noch die Geschichte der Dogmen, noch die Geschichte anderer Religionen, noch den Anfang der französischen Kritik der Religion, weder das Warum der Liturgie, noch ihre Entwicklung, noch den Sinn der Sakramente. Er kann das, was er tut, nicht oder nur einfältig begründen. Wenn der Priester irgend eine vernünftige Tätigkeit in der modernen Welt ausüben soll, so kann es doch höchstens die sein, daß er seine Religion studiert oder sie studieren läßt und der Menschheit bekannt macht. Man lebt ja tatsächlich weit entfernt von allem, was Religion ist. Trotzdem sie in manchen Momenten des Lebens sich geltend macht und man täglich Kirchen und gottesdienstliche Zeremonien sieht, weiß man von ihr nicht mehr als von dem Leben der Wilden oder von der Kultur der alten Ägypter.

Die meisten wissen in Italien nicht mehr vom Katholizismus, als daß man in den Kirchen, wie in jedem öffentlichen Raume, den Hut abnehmen muß. Sie werfen nicht einmal einen Blick in den Katechismus, bevor sie zur ersten Kommunion gehen, die ihnen langweilig ist. Immer mehr wächst die Schar derer, die nicht einmal von ihren Eltern auf diese formale Lehre aufmerksam gemacht werden[24]. Dieser Zustand der religiösen Unwissenheit entspricht vollständig jenem der moralischen Gleichgültigkeit, in welchem sich heute die Katholische Kirche bewegt. Da der italienische Staat atheistisch ist und sich in keiner Weise um die Kirche kümmert, höchstens einige der hohen, allgemein anerkannten kirchlichen Festtage zu den seinen macht, nimmt die Kirche jede Gelegenheit wahr, um über Verfolgungen zu seufzen.

Warum aber seufzt sie nur?

Verfolgungen fordern zur Verteidigung heraus. Die Gleichgültigkeit der Kirche gegen wahre Religion und Moral ent-

waffnet sie und bereitet ihr selbst die Niederlage. Heute sind gerade die Priester die ungeeignetsten Personen, um den Schleier der Unwissenheit zu zerreißen, weil sie ja selbst am meisten davon umhüllt sind. Ein gebildeter Gläubiger jagt ihnen Furcht ein, einen Ungläubigen bewundern sie wegen seines Mutes. Wie oft ist es mir passiert, daß ich durch meine Beschäftigung mit religiösen Dingen einen Priester verblüfft habe! Und wie oft mußte ich Geistlichen katholische Kenntnisse beibringen, die sie nicht wußten oder vergessen hatten! Vielleicht weil sie ein Studium genossen hatten, das mehr Gedächtniskram war als eigenes Forschen. Der größte Teil der Priester ignoriert sich selbst, sein Amt, seine Geschichte. Die Unkenntnis der letzteren ist wohl mehr auf die Prüderie der Lehrer zurückzuführen. Wenn die Priester nicht zu Ketzern werden, so liegt das wohl mehr an dem Mangel an Glauben, als an dem Vorhandensein sicherer Kenntnisse und tiefer religiöser Gefühle. Die Ursache des Glaubenmangels ist wohl auch mit in der Furcht vor Häresie und Schisma zu suchen, denen hohe zeitliche und ewige Strafen drohen.

Wenn man bedenkt, aufwelcher Bildungsstufe die Priester stehen, wie sie gar keine eigentliche religiöse Bildung haben, so fragt man sich unwillkürlich: Welch großen Einfluß könnte nicht der Klerus auf das gesamte geistige Leben eines Volkes ausüben, wie könnte er geschätzt werden, wenn er mit den Gebildeten auf gleicher Stufe stünde? Wenn man bedenkt, welch großen Einfluß auf den untersten Stufen der sozialen Schichten ein Landpfarrer ausübt, der dem des Schreibens unkundigen Bauern die Briefe schreibt, ihm Rat in Vermögensangelegenheiten erteilt, ihm eine mündliche Zeitung ist usw., was müßte dem Gebildeten nicht ein gebildeter Priester im wahren Sinne des Wortes sein! Es fehlen dem Klerus keineswegs eigenartige

Persönlichkeiten von großer Bildung. Aber ihre Bildung hat nichts mit dem zu tun, was der Religion eine geistige Vorherrschaft sichern könnte. Sie sind Gelehrte, Philologen, kurzum Leute, die weder mit der Religion, noch mit den Fragen, die unsere Zeit lebhaft bewegen, etwas zu tun haben. Sie bevölkern die Staatsarchive und Staatsbibliotheken und tragen das Priesterkleid nur, um abseits vom weltlichen Treiben ihren unfruchtbaren Studien nachgehen zu können. Unter ihnen gibt es Astronomen, wie Pater Giovannozzi, Bibliothekare wie Ehrle, Philologen wie Piselli, Erfinder wie Cerebottani, Phonologisten wie Rousselot, Komponisten wie Perosi usw. usw. Sie sind auf ihrem Gebiete geschätzt, aber sie geben der Kirche nicht das Ansehen, das ihr ein Philosoph, ein Denker, ein Dichter und vor diesem allen ein Heiliger geben würde, wodurch sie mit eigenen Ideen und eigener Bewegung in den reißenden Strom unserer Zeit eindringen könnte. Die einzigen, die etwas dieser Art getan haben, sind die katholischen Journalisten, aber es muß gesagt werden — es ist herzlich wenig.

Man muß hinzufügen, daß auch diese unkirchliche Kultur im Klerus nur spärlich vertreten ist, weil die entsprechende Vorbildung fehlt. Mit den in den Seminarien gebräuchlichen Unterrichtsmethoden lassen sich keine Menschen mit ganzer Bildung heranziehen. Die Besten des Klerus und fast alle Modernisten sind aus Staatsschulen und Laienuniversitäten hervorgegangen [25].

Der Zustand der Seminare

In den Seminaren sollte man die Seele des Klerus formen. Das Seminar ist kein reines Lehrinstitut, wie z. B. die staatlichen Mittel- oder höheren Schulen. Es soll erziehen, schaffen.

Aus ihm sollten die Vertreter Gottes hervorgehen, die bestimmt sind, die Gläubigen zu führen, zu bestrafen oder von Sünden loszusprechen. Die Seminare sind von der allgemeinen Kirchenversammlung zu Trient eingerichtet worden und haben ihren Zweck, die Reformation zurückzudrängen, glänzend erfüllt. Aber diese Einrichtung ist völlig entartet. Es gibt kein Buch, das über die Bildung des Klerus schreibt, das nicht zugleich über die Seminare klagte. Schon die Hälfte der darin aufgezählten Fehler würde genügen, um eine Reform derselben zeitgemäß zu finden. Sie ist jetzt — leider verspätet — vom Papst angeregt worden. Über ihre Durchführung sollen Delegierte mit den Bischöfen und auf interdiözesanen Konferenzen beraten. Fast alle Klagen tadeln die unmodernen Lehrmethoden, die keinen Vergleich mit denen der Laienschulen aushalten können; sie heben die Schwierigkeiten hervor, geeignete Lehrkräfte zu bekommen und betonen die finanziellen Bedrängnisse. Nur wenige — ich glaube, zu den wenigen gehört auch Murri — haben auch die moralischen Defekte gesehen. Es handelt sich ja nicht um Ausbildung von Lehrkräften, sondern um Erziehung von Menschen mit übernatürlichen Kräften. Heute atmen die Seminare alle den Geist, den wir beim „guten Katholiken" schon gekennzeichnet haben. Der Gesichtskreis unseres Klerus wird heute durch die Methode gebildet, die aus dem 17. Jahrhundert stammt. Und wenn auch das alte Programm einmal vervollkommnet und modifiziert werden könnte, der Charakter, der dem jungen Priester aufgedrückt wird, ändert sich später, wenn er die Anstalt verlassen hat, nicht mehr. Man kann wohl eine Lehrmethode ändern, aber keine Seele. „Die Seminare stellen jetzt eine Richtschnur für die Erziehung auf, die von der bisherigen, sozusagen künstlich systematisierten, verschieden ist. Die Anlagen des jungen Menschen werden vernachlässigt und seine Gesamtbildung unter

dem Durchschnitt gelassen. So verdirbt man den Charakter, erzieht Bigotte und Heuchler, anstatt gerade dieses Gesindel zu verbannen, das die Lebenden vernichtet und die Toten stört. Anstatt die offenen, freien, kühnen Charakter herabzusetzen, möchte ich lieber sehen, daß sie gepflegt, geschmeichelt und ihnen gewisse Vorrechte eingeräumt würden, um mit einem Worte die mechanische Disziplin zu vermeiden, die den Gedanken in Schlingen fängt und zerstückelt und den Intellekt zu einem materiellen Instrumente macht, die reine Natur trübt und sie auf künstliche Weise gefügig macht. Man denke doch, daß ein Mann aus Eisen mehr wert ist, als ein Püppchen aus Hollundermark, das claudicare in duas partes liebt, um sich mit allen gut zu stellen. Andererseits bedenke man, daß der miserable Zustand, in dem wir uns befinden, hauptsächlich auf den Mangel an Charakteren, starken, fest entschlossenen, pflichttreuen und überzeugungsfesten Naturen zurückgeführt werden muß. . . . Man müßte auch in das Herz des Klerikers Abscheu gegen Ehrsucht und Mißgunst, Unterwürfigkeit und Schmeichelei pflanzen und ihn zur Wahrhaftigkeit und Geradheit in jeder Sache erziehen“[26]. Das sind tatsächlich die Fundamentalfehler der Erziehung in den Priesterseminaren. Schließlich sind ja unsere regierenden Politiker oftmals noch unwissender als ein Seminarist, aber sie stehen doch mit dem Leben in Berührung. Sie sind gewandter, Mittel und Wege zu finden. Die menschliche Gesellschaft läßt sich nie durch Lehrmeinungen imponieren. Das soziale Gebiet gehörte noch nie den Hochgebildeten, sondern immer mehr denen, die Wissen und Erziehung der anderen zu nützen verstehen. Takt, Beweglichkeit des Geistes, Anpassungsfähigkeit, in die herrschenden Strömungen einzudringen wissen und die andern glauben zu machen, daß sie siegen werden, gerade weil man an die Spitze getreten ist, das sind alles Sachen, die man nicht aus Büchern

lernen kann, die aber den Kontakt mit der Welt bedingen. Wenn es für den Klerus gut war, daß er sich aus Personen bildete, die von klein auf ihm angehörten, so ist es für die Ausdehnung des Katholizismus von Übel gewesen. Wie wir oben sahen, ist es von großer Wichtigkeit, daß viele Modernisten, wenigstens die bedeutendsten, durch die religiöse Indifferenz und durch den Protestantismus zum Katholizismus gekommen sind. Es gibt nichts Besseres als die eigene Forschung und den Irrtum, um starke Meinungen zu haben, die den anderen imponieren können. Wenn man statt dessen immer mit ähnlichen Ideen und mit Personen lebt, die ebenfalls die gleichen Ideen haben, so kann man sich künstlich auf einem religiösen Niveau erhalten, aber man stärkt sich nicht dabei für den Tag des Kampfes. Und gerade das ist die schlimmste Schwäche des modernen Klerus.

Es sollen auch nicht die äußeren Mängel vergessen werden, die ein anderes Beispiel für das Gesagte liefern, weil sie die Ursache für die jetzige Absonderung des Seminaristen bilden. Seit kurzem haben einige wenige Priesterseminare den Lehrplan der staatlichen Mittel- und höheren Schulen angenommen. Man versteht warum, wenn man bedenkt, daß beim Übergang vom alten zum staatlichen Lehrplan das Lehrerpersonal verdreifacht werden muß, und es ist nicht leicht, besonders für gewisse Lehrstoffe, wie die wissenschaftlichen und den für die Heilige Schrift, geeignete Kräfte zu finden. Die Studienmittel sind ungenügend. Die Bibliotheken enthalten nur, was die Staatsbibliotheken nicht führen, und in jedem Fall findet man nichts, was jünger als 1800 ist, und auch das ist unter Verschluß gehalten. Von Zeitschriften spricht man nicht[27]. Die Klosetts sind selten in benutzbarem Zustand, wenn überhaupt welche vorhanden sind. Die Schüler werden nach der oben bezeichneten Methode ausgewählt, wobei die Unterwürfigeren und nicht gerade

Gescheiteren vorangehen. Die Zahl der Seminare ist entsprechend dem Beschluß der tridentinischen Kirchenversammlung und entsprechend der Eifersucht unter den Bischöfen zu groß. „Von 300 Seminaren — und wieviel gibt es nicht in Italien! — sind kaum 40 oder 50, die Professoren haben, welche diesen Titel wirklich verdienen“[28]. Und man kann hinzufügen, daß die Lehrer besser bezahlt werden müßten. Viele von ihnen erhalten einschließlich der Meßgebühr und der Kanonikatseinkünfte nicht mehr als 1000 Lire (800 Mark) pro Jahr. Es ist ja wahr, daß sie keine Familie haben und im Seminar Kost und Wohnung billiger bekommen, aber man muß bedenken, daß sie moderne Bücher haben müssen, um gewissenhaft die Vorschriften des Ministeriums erfüllen zu können. Unsere italienischen Universitätsprofessoren beschweren sich, daß sie nur 5000—9000 Lire (ungefähr 4000 bis 7200 Mark) jährlich erhalten! Es ist wirklich verwunderlich, daß unter den vielen Klagen des Klerus nicht die Beschwerde über den geringen Gehalt vorkommt. Die modernsten unter ihnen sind mehr mit der Freiheit und Ernsthaftigkeit des Studiums und der Religion beschäftigt, als daß sie sich um den Gehalt kümmern würden, wie unsere Professoren[29].

Die Schulräume sind oft in alten Palästen des 16. und 17. Jahrhunderts untergebracht, die sich wohl für große Herren eignen, die große Gemälde und Wandteppiche darin aufhängen können, aber für moderne Schulen absolut ungeeignet sind, weil ungesund, feucht und dunkel.

Die geringe Anzahl der Schüler führt noch zu anderen Unzuträglichkeiten: „Der Schüler der Theologieklasse muß manchmal — entgegen jeder guten Pädagogik und Psychologie — mit einem Schüler der unteren Klasse zusammensitzen, was durch den Mangel an geeigneten Elementen bedingt ist. Und dann ist oftmals der Theologieprofessor der Student des Vorjahres, dem

die akademischen Grade nur erteilt worden sind, damit er berechtigt ist, Unterricht zu erteilen“[30]. Seminaristen, die von solchen Schulen abgehen, um eine Laienuniversität zu besuchen, erleben natürlich unangenehme Überraschungen, wie es Murri gegangen ist, der als erstes Thema im ersten Universitätsjahre zum allgemeinen Gelächter der anderen Studenten ein paar Sonette vorlegte!

Aber nur wenige Seminaristen gehen in Laienschulen über. Im Auslande sind die Staatsschulen viel frequentierter als bei uns in Italien. Erst am 21. Juli 1896 hat ein Erlaß der hl. Kongregation der Bischöfe und Ordensgeistlichen, unterzeichnet von Sr. Eminenz Kardinalpräfekt Verga, den Besuch der Staatsschulen „wegen seiner Notwendigkeit“ gestattet! Eine allgemeine Feindseligkeit herrscht unter den alten Katholiken gegen diese nun erlaubten Laienschulen, die noch dazu oftmals materialistisch und freimaurerisch sind. Der Grund, auf den sich die Befürworter der geistigen Trennung stützen, ist, „daß die Isolierung durch eigene Methoden, eigene Führer, eigene Mittel und eigene Erziehungsgesetze des Klerus, auch wenn sie ein Irrtum, Ursache der Minderwertigkeit und des Verfalles wären, doch wesentliche Bedingung für die Erziehung der Geistlichen nicht allein für ihr Gedeihen, sondern auch für ihr ganzes Leben seien“[31]. Gewiß ein guter Grund, der vollkommen dem entspricht, was ich zu Anfang dieses Abschnittes über den Unterschied in der Erziehung der Geistlichen und der Laien sagte. Was man in Wirklichkeit verteidigt, ist schließlich kein abweichendes Studium oder abweichende Erziehung, sondern ein veraltetes System, eine absondernde, also schwächende Erziehung. Die Seminare müßten das sein, was in größerem Maßstabe im Auslande die katholischen Universitäten in Freiburg und Loewen sind, Herde

geistlicher Kultur, damit die offizielle Laienbildung und das große Publikum bemerken müßten, daß es eine typische katholische Unterrichtsmethode gibt — während jetzt die Seminare nichts anderes sind, als Verstecke für Nullen und Unterschlupfe für schwache Charaktere. Der Klerus könnte ja seine besonderen Ziele haben, ohne daß deswegen der junge Klerus außer Berührung mit den Erziehungsmethoden anderer gesetzt würde, um so mehr als die Seminare keine wirklich ekklesiastische Bildung aufweisen. Z. B. wird in ihnen für das Studium des Lateins auf die Kenntnis der alten heidnischen Schriftsteller viel Wert gelegt, während es doch Pflicht des jungen Klerus sein sollte, die Kirchenväter zu studieren und das alte mittelalterliche Latein wieder als große katholische Sprache für würdig zu erklären, das aus den Grammatiken und von den Rednern des Humanismus und des 18. Jahrhunderts verbannt worden ist. So offenbaren sich in der Frage der Seminarreform — wie wir weiter vorn schon sahen — zwei Strömungen, und beide führen zu ihrer Verteidigung Gründe an, die sie in Wirklichkeit gar nicht wünschen: die alte Strömung verteidigt mit dem Schild der Autonomie der geistlichen Studien ihre Schwäche und Unzulänglichkeit, die neue bringt unter dem Deckmantel der Stärkung und Vervollständigung nur Verwirrung in den jungen Klerus und seinen Verkehr mit den Laien. Auf beiden Seiten aber ist — ich sage nicht Heuchelei — sicherlich wenig Klarheit der Ideen.

Die katholischen Hochschulen; die katholische Presse

Das untere Seminar ist ein Sammelplatz der mit den ersten Weihen Versehenen, unter denen sich auch solche befinden, die später die geistliche Laufbahn nicht einschlagen. Das obere

Seminar ist der Aufenthalt der angehenden Priester. In diesem müßte der Klerus wirklich den Unterricht und die Erziehung empfangen, welche ihm ganz eigentümlich wäre und ihn von den übrigen Klassen der Gesellschaft unterschiede. Deshalb wird dem Unterricht von seiten der Leiter der Katholischen Kirche große Aufmerksamkeit zugewendet. In den letzten Jahren des Seminars werden die wichtigsten Dinge behandelt wie: Kirchengeschichte, Apologetik, die Heilige Schrift, Theologie, Philosophie. Nicht immer, sogar selten genug, sind die Lehrer in der Lage, in diesen Fächern guten Unterricht zu erteilen, teils weil ihnen die nötige Vorbildung fehlt, teils weil ihnen die Bücher mangeln, teils weil die Methode zu wenig durchgebildet ist. Sind sie aber dazu befähigt, so können sie entweder ihr Wissen nicht verwerten, oder sie fürchten diesen gefährlichen Gegenstand. Gewöhnlich behandeln die besten unter ihnen nur die weniger gefährlichen Punkte, um nicht Gefahr zu laufen, ihre eigene Meinung zu verschweigen, zu verfälschen — oder schlecht zu enden. Man muß bedenken, daß durch die tridentinische Kirchenversammlung die Seminare unter die Herrschaft und Verantwortlichkeit des Bischofs gestellt sind, der sowohl den Rektor wie die Lehrer ernennt und absetzt. Diese Zustände sind für das Studium nicht gerade günstig. Am Ende des Jahres wird ein Wettbewerb veranstaltet, dessen Sieger das Seminar verläßt, um in Rom weiter zu studieren. Aber dieses Examen ist nur eine leere Form, denn der Ordinarius kennt den Prämienempfänger schon im voraus. Diese jungen Leute werden später gewöhnlich die Professoren — aber mit welchem Studieneifer, kann man sich vorstellen, wenn man bedenkt, daß in Rom der gewöhnliche Druck, stark im Auslande und noch stärker in Italien, seinen höchsten Grad erreicht. Man lese nur etwas über die Zustände der Gregorianischen und der Apollinare-Universität! Und

das sollen die Herde der italienischen Theologie sein, nachdem das Gesetz vom 26. Januar 1863 die Theologie aus den Fakultäten des Staates gestrichen hat, ohne sie durch einen Lehrstuhl für Religionsgeschichte zu ersetzen? Es gibt deren kaum zwei in ganz Italien, der eine ist von dem alten Labanca besetzt, der kaum seine bibliographischen Zettel, die er gesammelt hat, drucken lassen kann, der andere ist frei, nachdem ihn der größte Konfusionsrat Neapels, Mariano, verlassen hat.

Ein römischer Korrespondent des Demain schildert die römischen Studien folgendermaßen: „Die Jesuitenhochschule in Rom ist verschlossenes Gebiet, wo ein sehr anspruchsvoller aber im Grunde recht elementarer Unterricht erteilt wird. Die jungen Studenten wiederholen mechanisch die Ideen, sogar die Worte des Professors, ohne eine persönliche Initiative zu haben. Einmal konnte man glauben, daß im römischen Apollinare-Seminar ein neuer Hauch den Unterricht belebt hätte, aber bald hatte die Reaktion Oberwind bekommen. Die jungen Leute müssen über barocke Fragen diskutieren wie z. B. ob die Arche Noahs Paare aller jetzt lebenden Tiere enthielt.... Die Namen Kant, Hegel, Spencer werden vollständig ignoriert, die Professoren sind so klug und vorsichtig, daß ihre Schüler sogar das Vorhandensein einer biblischen Frage leugnen“ [32].

In Rom hat ganz besonders die päpstliche Polizei ein Auge auf die Professoren. Ich erinnere an den Fall des Professors Ernst Buonaiuti, Leiters der Rivista di Scienze Teologiche (Zeitschrift für theologische Wissenschaften) und Lehrers der Geschichte am Apollinare-Seminar, der erst einen Verweis erhielt, dann vorläufig entlassen und in ein zwar ehrenvolles aber ungefährliches Amt versetzt wurde, ohne daß er gewußt hätte, warum.

Im Apollinare-Seminar ist ein scherzhaftes Epigraph an die Mauern geschrieben, das besagt:

In diesen dumpfen, feuchten Sälen
Sieht man die Söhne unsrer Zeit
Ein Rüstzeug sich zum Streite wählen
Aus graueſter Vergangenheit.
Zu kämpfen haben sie geschworen
Für eine Braut: Theologie,
Und haben sich als Feind erkoren:
Windmühlen — doch sie merken's nie![33]

Tatsächlich ist die Apologetik, die im römischen Seminar gelehrt wird, gänzlich veraltet. Einige der fleißigsten Schüler wüßten allenfalls Arius an seinen Platz zu setzen und Luther vielleicht gegenüber zu stellen, aber das wäre schon sehr viel. Viele sind vor einem Hébert oder einem Houtin geliefert, wie jetzt vor einem Anhänger der Entwicklungslehre und einem Monisten [34].

In Frankreich ist die Lage der katholischen Institute bedeutend besser, wenn auch die Einmischung der Bischöfe manche Unordnung hervorruft. Durch reiche Stiftungen Privater sind sie teils gegen, teils in Anlehnung an die Staatsschulen geschaffen worden. Sie sind gut mit Büchern ausgestattet und halten sich durch Vorträge wirklich gebildeter Leute auf dem Laufenden. Aber wehe, wenn die Lehrer in manchen Punkten die ihnen gemachten Zugeständnisse überschreiten! Die wachsamen Bischöfe haben scharfe Augen und ihnen stehen immer Spione zur Seite, welche die allzu Kühnen zur Anzeige bringen. Zwei bekannte Vorgänge dieser Art, die traurige Eindrücke hervorgerufen haben, sind die Amtsentsetzung Loisys und der Widerruf Sertillanges. Aber wie viele geheime Schikanen, wie viele Vorgänge unter vier Augen, wie viele Ereignisse patriarchalischer und familiärer

Unterdrückungssucht mögen unbekannt geblieben sein, von dem Verbot der Mitarbeiterschaft an gewissen Zeitschriften bis zu dem untersagten Verkehr mit gewissen Personen! „Anstatt ihren Rat zu hören, ihre Kenntnisse sich zunutze zu machen, sich gegen alle Angriffe zu verteidigen, denkt man nur daran, sich gegen sie zu sichern. Statt Erneuerung der Methoden anzustreben, unterdrückt die Studienkongregation mehr als sie kann jeden Akt der Unabhängigkeit und Tatkraft“ [35].

Der Demain untersucht in einem langen polemischen Aufsatz die Stellung der katholischen Lehrinstitute nach dem Trennungsgesetz. Es ließen sich sofort zwei Bewegungen feststellen. Die eine wollte sich gänzlich lossagen, mit den Staatsschulen in Wettbewerb treten und den angehenden Priestern verbieten, Staatsschulen zu besuchen. Die andere wollte teilweise Freiheit gewähren und sich nur auf die Fächer beschränken, welche der Staat nicht lehren oder nur zum teil lehren kann. In der ersten Bewegung sieht man sofort die Taktik des tridentinischen Konzils erscheinen. Aber paßt diese Taktik denn für eine demokratische Gesellschaft? Kann sie zu einer gewissen Heftigkeit anschwellen? In einem Bericht über die Lage in Frankreich heißt es bezüglich der katholischen Lehrinstitute: „Professoren, von einem Lehrstuhl zum andern gejagt, improvisierte Berufungen zum Lehramt, Armseligkeit der philosophischen Methoden, absoluter Mangel an historischem Sinn in der Exegese, der Kirchengeschichte und der Heiligengeschichte, systematisches Verschweigen der Philosophiegeschichte, abergläubische Furcht vor der Dogmengeschichte: das sind die organischen Fehler der Erziehung des heranwachsenden französischen Klerus“ [36]. Noch trauriger stehen die Sachen, wenn man die Fortbildung nach Vollendung der offiziellen Studien bedenkt, wie sie sein sollte und welche Grundlage sie durch die Werkzeuge der Autonomie des Klerus erhalten hat.

Diese Werkzeuge, wie: Zeitschriften, Studienzirkel, höhere Religionsschulen (wie sie in Italien in Genua, Rom, Padua, Perugia usw. waren) sind noch viel mehr dem Verdacht und der Tyrannei ausgesetzt. Die Zeitschriften werden unterdrückt (zum Beispiel: La Coltura Sociale) oder mit dem Bann belegt (Rinnovamento), die Zirkel werden aufgelöst (der römische Universitario), die Religionsschulen hören nach einiger Zeit auf, man weiß nicht warum, und dazwischen flackern die Unterdrückungen und geheimen Vorgänge. Die katholische Tagespresse ist einer katholischen Propaganda nicht fähig. Vor einigen Jahren wunderte sich die Presse „über den Mangel an lebendigen Idealen, über die sichtliche geistige Armut, über die Routine der Gedanken und Urteile, über die Knappheit der Kritik und über die Unkenntnis der polemischen Methoden". Daraus folgte die gänzliche Ungeschicktheit, aus dem engen Kreise der gewohnten Leser herauszutreten, um neue zu gewinnen, die Unfähigkeit, fruchtbare Bewegungen anzuregen, die instinktive Feindseligkeit gegen alles Neue und Lebensfähige, auch — ein Beweis der Greisenhaftigkeit — das fortwährende Zurückziehen in das eigene Schneckenhaus „und den Ausschluß aller jungen Elemente"[37]. Seitdem diese Worte niedergeschrieben wurden, haben sich die Dinge etwas geändert, und der Typus einer Zeitung wie L'Unità Cattolica (Die katholische Einheit) ist überwunden, und dafür sind andere entstanden, wie: l'Avvenire d'Italia (Die Zukunft Italiens) in Bologna und der Momento (Der Augenblick) in Turin, die ganz modern und sehr verbreitet sind. Verdanken sie aber ihre Verbreitung ihren katholischen Eigenschaften? Mir scheint nicht. Eher ihren journalistischen Fähigkeiten, der Untersuchung von Skandalen, der Schnelligkeit der Berichterstattung usw. Auch bei ihnen geht der Katholizismus, wenn er zum Vorschein kommt, nicht voran. Und andererseits, wenn

er voran zu schreiten scheint, so ist das ein Zeichen, daß es kein echter, sondern ein gemachter Katholizismus ist[38].

Die Äußerlichkeiten des Katholizismus

Mit diesem moralischen Gemütszustand und dieser Geistesgrundlage ist das Überwiegen der äußeren Religion im ganzen Katholizismus verknüpft. Gewöhnlich wird ja der Katholizismus durch seinen äußeren Kultus vom Protestantismus unterschieden (obwohl auch der letztere einen solchen äußeren Kultus hat, besonders in der englischen High Church), und es ist leicht begreiflich, daß durch die Reaktion die ganze Aufmerksamkeit der leitenden Katholiken auf die Regulierung, Festsetzung und Abwägung der kleinsten Kleinigkeiten der äußeren Religion gelenkt wird. So ist eine merkwürdige Gleichung entstanden: Katholik ist, wer regelmäßig die Messe besucht und beichtet, aber nicht, wer als Christ lebt und inneren Glauben hat. In reformkatholischen Schriften begegnet man dem Gedanken, daß der Katholizismus allmählich in ein Pharisäertum umgewandelt worden ist gleich jenem, das Christus bekämpft hatte. In einem der wichtigsten Bücher von seltener Gedankenwucht, das in Form eines Syllabus die heftigsten Anklagen des Modernismus zusammenfaßt und, um den Verfasser unbekannt zu lassen, nicht im Buchhandel erschienen, sondern in einigen wenigen Exemplaren unter dem Titel »Monita Secreta« verschickt worden ist, findet man diese Auffassung in ihrer schärfsten Form:

„18. Die Menge der Riten und die Wichtigkeit, die ihnen beigelegt wird, läßt leider die Annahme zu, daß der Katholizismus nur eine Restauration des Judaismus ist, ein christianisierter Judaismus, nur ist das Regime des Gesetzes durch das der Gnade ersetzt, die äußere Regel ist an Stelle der geistigen

Freiheit getreten, das ist mit einem Wort: das Gegenteil der Einrichtung Jesu Christi.

b. Es ist wahr, Jesus Christus hat die Religion des wahren Gottes wieder hergestellt, aber er hat keineswegs eine Theokratie errichtet. Und der Katholizismus erscheint mit seiner Priesterherrschaft und der Menge der zu beobachtenden Rituale und Sakramente, aus denen er für die Gläubigen im Namen Gottes ein Gesetz gemacht und unter Strafe der Verdammnis gesetzt hat, ganz als erneute Theokratie jener jüdischen Theokratie, die Jesus Christus gekommen ist, zu vernichten.

d. Kraft der minutiösen Regelung der geringsten Dinge des Gottesdienstes, kraft der Ermahnung zur rigorosesten Ausführung einer Menge von Riten und Observanzen, welche das Äußere der Religion ausmachen, ist man leider dahin gekommen, die Nachdenkenden den Charakter der göttlichen und apostolischen Einrichtung der Katholischen Kirche in Frage stellen zu lassen. Denn Jesus Christus, der gekommen ist, das übertriebene Formelwesen der Juden zu bekämpfen, hat es nicht durch einen anderen, nicht weniger unmäßigen Formelkram ersetzen wollen.

e. Die Menge der Ritualvorschriften macht es immer schwerer, auf das Endziel zuzusteuern. Diese Menge ist aber nach Christus durch die Einrichtung der Kirche noch vermehrt worden, und so ist es nach der Kunft des Christ für den Menschen noch schwieriger, sein ewiges Heil zu erreichen als vorher — und das ist gegen Sinn und Wort des Evangeliums." (Seite 8, 9.)

Da die Modernisten doch noch nicht die vollständige Evangelisation des Katholizismus noch die Abschaffung der Riten erreichen noch predigen können, suchen sie sie vorläufig zu reduzieren, Übertreibungen und Albernheiten zu bekämpfen, was nicht historisch ist, auszumerzen und im allgemeinen die ganze äußere Religion zu reinigen in Anbetracht dessen, daß sie wohl

Mittel aber nicht Zweck der Religion sei. Auch wenn man von den allerkatholischsten Voraussetzungen ausgeht, ist es leicht, Mißbräuche, Entartungen, Geschäftsmäßigkeit zu finden. Es genügt schon, die Erlasse der Kongregation der Riten und den Index der verbotenen Bücher zu Rate zu ziehen, um zu sehen, wieviel falsche Gebete und wieviel Aftergewohnheiten von Rom verbannt worden sind. Aber das, was nicht verbannt worden ist, und das ist viel schlimmer, ist der ganze Geist, der den Kultus beherrscht, der Geist der Oberflächlichkeit und Äußerlichkeit, um nicht zu sagen: Geschäftsmäßigkeit. Außer der Bevölkerung, die sich offen als ungläubig bekennt, gibt es noch eine andere irrgläubige Bevölkerung, die fortfährt, in die Kirche zu gehen und sich für religiös zu halten. Es genügt, die Zusammensetzung der Leute zu beobachten, die die Messe besuchen, die oft nur eine Zugabe zu dem Spaziergang durch die belebten Straßen, zum „Strich", und eine Verlängerung der Salonbesuche ist. Das Gebet ist oberflächlich, mehr Lippen- als Herzensgebet. Und daß es lateinisch ist, hilft sicher nicht, es gefühlvoller zu machen. Außerdem ist es ja auch weniger zur Verehrung als zu geschäftlichen Zwecken gemacht worden, denn man schreibt ihm einen Tauschwert zu, den übernatürliche Wesen mit irdischen Gnaden bezahlen. Sogar mehr als Tausch. Oft ist es die reinste Magie, wenn es nur durch den Wortlaut wirken soll, wenn es — wie das Kreuzeszeichen und der Name Christi — böse Geister oder böse Gedanken bannen soll. Das ist schließlich eine Annäherung an den Götzendienst, die um so bemerkenswerter ist, als besonders der Kultus zweiten Grades, die Verehrung von Personen, die einst göttliche Gnaden empfangen, also die indirekte Gottesverehrung, größeren Umfang angenommen hat, als die eigentliche Gottesverehrung. Ein Beobachter sagt: „Ein peinlicher Fall ist der, daß wir noch nie

einen Italiener der untersten Klasse gefunden haben, der nicht die Gewohnheit hätte, anders als zur Madonna oder zu einem Ortsheiligen zu beten. Wir finden wenige Gebete zu unserm Herrn und nicht die Spur eines Gebetes zum ewigen Vater. Die Gläubigen, die nicht mit den feierlichen Gebeten des Missale und des Breviers vertraut sind, haben keine Ahnung von dem, was die Kirche als Gebetsnorm empfiehlt. Während man sieht, wie zu immer inbrünstigerem Gebete zur Madonna angeeifert wird, haben wir noch keinen Fall entdecken können, wo es besser gewesen wäre, die hl. Mutter Gottes anzurufen, als sich an Gott selbst zu wenden"[39]. Und das ist ein schwerer geistiger Fehler, weil er einen Widerspruch mit der Verehrung des hl. Sakramentes schafft. Aber wo der irdische Gedanke dominiert, ist das fiat voluntas tua, die Ergebung in das Schicksal sehr selten. „Wir können Fälle aufzählen, wo für nichterhörte Gebete die Madonna bestraft wurde durch Auslöschen der Lampe vor ihrem Bilde oder Umdrehen ihres Bildes an die Mauer"[40].

Natürlich respektiert der Klerus die Gefühle des Volkes und sucht sie im allgemeinen nicht zum Verstummen zu bringen. Bei den Priestern finden alle abergläubischen Verehrungen Anklang, welche die modernen Kongregationen in schlauer Ausnützung des Gefühlslebens in Mode bringen[41]. Die Kongregationen prüfen die von ihnen empfohlenen Verehrungen nicht weiter; sie verlassen sich auf das, was frühere Priester ihnen darüber berichtet haben. Die ältesten Überlieferungen ziehen sie vor, und den großen Heiligen schreiben sie Verehrungen zu, die größtenteils erst im 18. Jahrhundert von betriebsamen Verfertigern dieser Art verfaßt worden sind.

Moderne Erfindungen dieser Art sind noch durchscheinender und lassen oft den Einfluß des amerikanischen Geschäftsgeistes

verraten. Hierher gehört das Schneeballengebet, das man neun Tage hersagen, dann an weitere neun Gläubige weitergeben muß, die es wieder an je andere neun weitergehen lassen und so fort den Gewinn des Gebetes natürlich vermehren! Diese Art Verehrung nähert sich den tibetanischen Gebetsmühlen. Viel schlimmer, denn ganz identisch mit dem Gebrauche der Araber, Koranverschen zu verschlucken, ist das von der hl. Inquisition durch Dekret vom 3. August 1903 approbierte Verschlucken von kleinen Madonnen- und Heiligenbildchen! Diese heiligen Pillen sind für alles gut, sogar — um das Examen ohne Studium zu bestehen![42] Die Klagen aller ernsten und jungen Priester darüber sind so allgemein, daß die Frage, ob diese Art und Weise der religiösen Verehrung zu Recht bestehe, der allgemeinen Diskussion überlassen worden ist.

Sogar beim hl. Stuhl ist, wenn auch nicht offen, den Reklamationen der Modernisten bezüglich des hl. Expedit nachgegeben worden. Dieser Heilige ist durch den Irrtum eines Kopisten entstanden. Von seinem Namen wurde eine ganz neue Lebensbeschreibung geschaffen und ihm eine Reihe von Wundern zugeschrieben. In kurzer Zeit erwarb er eine so ungewöhnliche Popularität als Spezialist für unmittelbar wirkende Gnaden, daß er eine Art Schnellheiliger für diejenigen wurde, die keine Zeit haben. Vor allem in Neapel, aber auch in Frankreich, in Rom und in anderen Orten Italiens besitzt er Statuetten aus Terrakotta und Papiermaché, einen starken römischen Krieger darstellend, der nicht das Cras (morgen), sondern das Hodie (heute) will und deshalb einen Raben mit Füßen tritt, weil dieser Vogel mit seinem Schrei cras! cras! an das Morgen erinnert[43].

Wie der hl. Expedit können Hunderte andere Heilige nicht vor der historischen Kritik bestehen, und von andern hundert Heiligen

würde ein gewissenhafter Priester sich hüten, sie auf den Altar zu stellen. Wirkliche Märtyrer gibt es herzlich wenige, und die Acta Martyrum Sincera bedarf dringend ernsthafter Kürzung[44]. Und was für Heilige gilt, gilt auch für die Reliquien und Sanktuarien, über deren unsichern Ursprung eine erst junge Tradition den Schleier der Verehrung gebreitet hat. Das hl. Haus zu Loreto und das Leichentuch Christi zu Turin[45] sind durch geschichtskritische Studien stark angezweifelt worden. Für andere Heiligtümer und Reliquien wartet man nur noch eine Zeit größerer Freiheit ab, um ihre Authentizität zu vernichten. Voltaire hat im jungen gebildeten Klerus eine unvorgesehene Stütze gefunden, nur zu einem anderen Zwecke.

Neben diesen historischen Unsauberkeiten des Katholizismus finden sich auch künstlerische. Es gibt keine katholische Kunst mehr, noch schlimmer: man kümmert sich nicht mehr um das Vergangene in den kirchlichen Kreisen Italiens. Die Pfarrer verkaufen die alten Gemälde und Ornamente der Renaissance[46], um die Kirche mit moderner Fabrikware zu füllen, die in jeder Ausführung in der Rue de St. Sulpice in Paris oder in Rom in der Nähe des Vatikans zu haben ist. Als Kunstmacht ist es mit dem Katholizismus vorbei: ein Chateaubriand könnte nicht mehr zurückkehren, um heute eine ästhetische Apologetik der Kirche zu schreiben. Huysmans mußte sich flüchten und schrieb dann grausame Dinge gegen die Pfarrer zu Stadt und Land. Kein Priester hätte auch soviel Geschmack, um ein Kunstwerk zu wählen und wenn es der Fall wäre, hätte er nicht den Mut, es seiner Herde zu zeigen, denn diese liebt mehr die Madonnen mit rosigen Wangen und Kronen aus Staniol, als Gemälde der alten Meister[47]. Welcher Priester würde sich erkühnen, einen Doudelet zu erwerben, um eine Kirche damit zu schmücken? Was den Priestern und den Gläubigen

gefällt, sind naturalistische und veristische Gemälde und Skulpturen[48]. Wenn von unsern heutigen Künstlern in Zukunft etwas geschätzt werden wird, so ist es sicher nicht in den katholischen Kirchen zu finden. Denn wie in der Kirche nichts vom modernen Geist zu spüren ist, so auch nichts von moderner Kunst[49].

Selbst die Liturgie, die jetzt unveränderlich festgesetzt ist, bietet höchstens ein ganz bescheidenes künstlerisches Beiwerk. Bis vor kurzem konnte man in Italien in der Kirche Musik jeder Art: fröhliche, leichte, traurige, monotone, indezente, militärische als auch heilige vernehmen[50]. Die Funktionen sind eben mehr grobsinnliche, für das Volk gemacht. Der Priester ist unaufmerksam bei seinem langweiligen Amt. Er sagt die Messe her und geht wieder weg. Die Kommunion ist unfeierlich und ohne Würde[51]. Die jungen, in den sogenannten „Flegeljahren" stehenden Kleriker sehen aus, als wenn sie höchstens Pfennige vom Priester erwarten dürften, und der Priester, als wenn er ein paar Franken zu bekommen hätte[52]. Während der Messe hört man zwischen den Worten des Priesters den Klingelbeutel[53], und nur zu oft herrscht in der Kirche die Jagd nach dem Geld des Gläubigen.

Am schlimmsten stehen diese Dinge in Frankreich nach der Trennung, weil da der Priester nur in den höheren Klassen Anhänger hat und ausschließlich von dem Gelde des Gläubigen lebt. Dadurch wird ein Zustand geschaffen, der in vollem Gegensatz steht zu der Idee von der religiösen Gleichheit und der Idee, daß das religiöse Verdienst nicht vom Reichtum abhängen soll. „Die französische Kirche steht allen offen, aber die Sitte ist von dieser Regel ausgenommen, und mit ihr genießen die höheren Gesellschaftsschichten eine Ausnahmestellung. Wie in den kleinen Theatern der Boulevards

fehlen in den pariser Kirchen erste und zweite Plätze und selbst der Olymp nicht; man vermißt nur die Theaterdiener, die für die Ordnung sorgen und von den Zuschauern die Billetts fordern. So gut organisiert ist der Kirchenbesuch, daß eine Dame, welche ihrem Automobil entsteigt, das mit seinen Nippsachen, seinem Parfüm, seinen Polstern und Spiegeln einem fahrenden Salon gleicht, sich ohne Abscheu zum Tisch des Herrn begeben kann, weil sie sicher ist, ein Publikum vorzufinden, das seidene Unterröcke und Taschentücher mit »Trèfle incarnat«-Parfüm besitzt. Der katholische Plebs ist keine angenehm riechende Menge. Also lieber abseits davon, solange wir in dieser Welt weilen. In der andern Welt ändern sich die Ansichten, und man trägt keine seidnen Unterröcke mehr.

Am Eingang der pariser Kirche steht ein mächtiger Türsteher, der sonntags eine Prachtlivree aus Seidensamt trägt und seine weiß behandschuhten Fäuste auf einen großen mit Silber beschlagenen Stab stützt; mit würdevollem Blick hält er die Armen und Vagabunden fern. Im Innern der Kirche trennt eine Holzbalustrade das gewöhnliche Publikum von der Aristokratie, von der wieder einige die dem Altar näher gelegenen Plätze teuer bezahlen. Am Eingang des Geländers stehen eine Nonne und ein Sakristan. Sie hält einen Samtbeutel hin, um das Almosen in Empfang zu nehmen, er einen Weihwedel, damit die reichberingten, wohlgepflegten Finger sich besprengen können, ohne befürchten zu müssen, mit der runzligen Hand eines alten Weibes im Weihwasserbecken in Berührung zu kommen. Wie man sieht, ist alles wunderbar geregelt genau so wie auf einem großen Ozeandampfer, wo die Passagiere der ersten und zweiten Klasse für sich dinieren und nicht selten mit Abscheu auf die Tische der dritten Klasse

herabsehen. Glücklicherweise kann man jedoch konstatieren, daß im Gegensatz zu den Ozeandampfern in der pariser Kirche die Passagiere dritter Klasse in der Minderzahl sind."

Die geschäftliche Seite des Katholizismus

Die in der öffentlichen Meinung unpopulärste Sache des Katholizismus ist seine ökonomische Betriebsamkeit. Die Sakristei gleicht einem Steuereinnehmerbureau. Man glaubt allgemein, daß die Forderungen des Klerus von seinen Bedürfnissen diktiert sind, und der Priester nur seiner persönlichen Bequemlichkeiten wegen die Gläubigen ausbeutet. Die Gelder werden mit Heuchelei eingetrieben: nicht zur Unterhaltung der Priester, sondern für diese oder jene Verehrung. Der Verdacht besteht, daß die in frommem Sinne gestifteten Gelder doch den materiellen Bedürfnissen der Priester dienen, denn die Heiligen verzehren sie nicht. Das stößt das religiöse Gefühl ab, verleitet zu schlechten Späßen und wird zum Anlaß, daß in der ganzen Kirche die Sakramente zu festen Preisen verabreicht werden, auch diejenigen, die gratis sein sollten. Es führt aber auch zu ungerechter Beurteilung der Einkünfte: man macht keinen Unterschied zwischen dem nützlichen tätigen Klerus der Gemeinde und dem höheren der Kurie und des Vatikans, den Sybariten.

Das Beispiel des amerikanischen Klerus, der viel tätiger ist und viel weniger das Volk aussaugt, ist bekannt[54]. Es gefällt diesem auch nicht, daß die Religion als reines Geschäft betrieben wird. Man kann auch wirklich nicht sagen, daß zur Gesundung der geschilderten Verhältnisse der Eifer gegen die Ketzer nötig wäre. Einen schlechten Begriff von Religion haben die Vorsteher der katholischen Banken, Versicherungsgesellschaften usw.[55], die fast einen landwirtschaftlichen Kredit und die Versicherung

gegen Feuersgefahr von der Auffassung der Religion abhängig machen. Das ist hauptsächlich das Werk der Nonnen und Mönche, die, anstatt eine nützliche Beschäftigung zu wählen, damit sie nicht in den Müßiggang fallen, sich mit Spekulationen abgeben und dadurch ihren Stand von jeder Demut und Evangelisation entkleiden.

Die Sanktuarien, Klöster und heiligen Orte jeder Art sind von einer Menge einträglicher Unternehmungen umgeben, die beabsichtigen, den Kultus der Heiligen und Reliquien in Einnahmequellen für Gastwirte und Verkäufer (welche die Mönche selbst sind) und Vergnügungsorte mit ermäßigten Fahrpreisen für Gläubige umzuwandeln. Natürlich werden solche materiellen Gefühle niemals offiziell gezeigt, aber es gibt dafür so viele Anzeichen, daß es gar nicht in Zweifel gezogen werden kann. Einer der Hauptgründe, der in Frankreich zur Erhaltung der Kongregationen geltend gemacht wurde, war, daß durch den Fortzug der Mönche gewisse Landstriche großen finanziellen Schaden erleiden würden, ein Grund, der morgen die Errichtung einer großen Spielhölle à la Montecarlo oder einer nächtlichen Vergnügungsstätte à la Moulin Rouge rechtfertigen würde, die bei der grenobler Karthause tatsächlich bestanden haben[56]. Wenn morgen der Kultus des hl. Hauses von Loreto eingestellt werden sollte, würden genau dieselben Gründe vorgebracht werden. Und so würde es noch bei vielen abergläubischen Unternehmungen der Franziskaner der Fall sein, die um Assisi blühen, und deren poetischer und sentimentaler Charakter ebenso zweifelhaft ist, wie ihr historischer[57].

Noch viel schlimmer sind gewisse Gewohnheiten, die ganz an finstere Magie und Scharlatanerie erinnern, wie z. B. die Bittbriefe an den hl. Antonius von Padua, begleitet von mehr oder weniger ansehnlichen Anerbietungen, um möglichst schnell ins

Paradies zu gelangen[58]. Diese Seite des Katholizismus fordert geradezu die Satire und die Angriffe der Antiklerikalen heraus und stumpft bei dem größten Teil der gebildeten Katholiken alles feine Religionsgefühl ab. Das schlimmste dabei ist eben, daß auf die inneren Gefühle des Gläubigen keine Rücksicht genommen wird.

Es ist auch nicht gerade ehrenvoll für die Kirche und ihren hohen Würdenträger, wenn diese bei geschäftlichen Zwecken als Aushängeschild benutzt werden, wenn z. B. der Name des Papstes gebraucht wird, bloß um eine Uhr an den Mann zu bringen. Nicht minder verwerflich ist die Hetze einer gewissen religiösen Gesellschaft gegen den Modernismus aus rein geschäftlichen Gründen, um nämlich ihr Monopol auf katholische Zeitschriften, Zeitungen, offizielle Bücher und katholische Unterhaltungslektüre zu schützen[59].

Dieser Angriff auf den Geldbeutel ruft große Verwirrung hervor. Viele Leute halten sich infolgedessen für Katholiken, die es nur aus Angst um ihre Existenz sind. Andererseits aber werden die indifferenten und lauen Gläubigen zu Antiklerikalen. So kann man viele Geschichten von religiösen Gegensätzen einfach in finanzielle Gegensätze umdeuten. So wird wahrscheinlich die Trennung von Staat und Kirche in Frankreich in Zukunft für die Geschichte der Religion gar keine Bedeutung haben: es war kein Kampf um die Religion, sondern ein Kampf verschiedener Interessengemeinschaften gegeneinander.

Das schlimmste Übel des Katholizismus aber ist sein fauler Kern[60]. In Rom werden die bösesten Fehler gemacht. Dort fehlt jedes wahre christliche Leben, die Priesterschaft ist bureaukratisch, die kirchliche Regierung tyrannisch. Der Kampf gegen die Häresie ist zu einem Kleinkrieg mit Verdachtsschnüffelei gegen alles Neue geworden, bei dem unbedeutende Fragen mit

Wichtigkeit behandelt, politische ohne religiöses Interesse erledigt werden. Der Kopf ist kranker als der Körper, die Lehrinstitute sind veraltet, die schmierigste Unterwürfigkeit wird am meisten gelobt, die Kannegießerei steht am höchsten in Ehren[61]. Die Wahl der Kardinäle wird nicht durch Verdienst bestimmt, sondern hängt von der Macht der Orden ab, die gewisse Posten besetzen, ferner von der päpstlichen Freundschaft und Sympathie. Die in Rom sitzenden Kurienkardinäle bilden eine mächtige Bureaukratie. Der Papst ist aus Tradition und Rassenhaß immer ein Italiener. Die Kongregationen, eine Art Ministerien, arbeiten langsam und ungeordnet. Ihr Wirkungskreis ist schlecht begrenzt. Günstlinge herrschen in ihnen. Sie sind das Urbild veralteter Bureaukratie und Theokratie[62]. Das diplomatische Korps ist ohne Rücksicht auf geeignete Vorbildung aus dem Kirchenadel gewählt, ganz ungenügend an der päpstlichen Akademie vorgebildet und infolgedessen unfähig für die Verhandlungen mit der übrigen diplomatischen Welt. Im Innern und Äußern hat die Kirche an christlichem und katholischem Wert eingebüßt. Sie ist weder eine evangelische noch eine römische. Sie weiß nicht mit dem Volk zu leben und kann auch nicht mehr darüber herrschen. Ihre Methoden demütigen sie. Schaut man aber erst in ihr Inneres, so sieht man einen alten, pietätvoll verehrten Organismus vor sich, der gichtisch und rheumatisch ist, und von Parasiten wimmelt.

Die Spaltung im Katholizismus

Zerrüttet im Innern, mit einem oft unwissenden Klerus, sieht sich der Katholizismus jetzt neuen Erscheinungen gegenüber, äußeren wie inneren, die ihn zwingen, entweder seine Gewohnheiten zu ändern oder an seiner Macht Einbuße zu leiden. Von

größerer Wichtigkeit sind die inneren: die Aufhebung des Kirchenstaates in Italien, die Trennung des Staates von der Kirche in Frankreich, die Bildung einer Bewegung, die Herz und Beutel der Katholiken in England umfaßt, der Wille eines Papstes, der im Katholizismus eine eigene Philosophie, den Thomismus, schafft — das sind die inneren Ereignisse. Die äußeren sind: das Erscheinen und Machtgewinnen der sozialen Frage und der sozialdemokratischen Partei mit kirchenfeindlicher Farbe, das Aufkommen der Geschichtskritik und ihre Anwendung auf die jüdisch-christliche Geschichte. Das sind wichtige Tatsachen, denn sie spalten den Katholizismus in zwei Teile. Die erste Trennung ist nichts anderes als eine Frage der Strategie, jedoch führt diese wieder zu anderen schwierigeren Fragen.

Daraus entspringen zwei Typen des Katholizismus, die bezwecken: über die Art und Weise der Bekämpfung des Feindes sich klar zu werden, sich aber auch gegenseitig selbst zu bekämpfen und abwechselnd ein Scherbengericht ergehen zu lassen — teils moralisch, teils legal. Den ersten Typus kann man sofort als den furchtsamen, den der Alten feststellen, den zweiten als den der Jungen, der Eroberer.

Nach dem Falle des Kirchenstaates machte sich im Vatikan sehr deutlich eine freiwillige Scheidung vom italienischen Leben bemerkbar, die ihren klarsten Ausdruck im Nonexpedit fand. Das Nonexpedit empfahl nur, nicht an die Urne zu gehen. Aber diese Stimmenthaltung war kein Kampfruf, nur eine Aufforderung zur Untätigkeit, und Untätigkeit ist immer gefährlich. Stimmenthaltung zu üben und sich zu diesem Zwecke zu organisieren, um dem Fernbleiben von der Urne eine größere politische Bedeutung zu geben, hieße, in den Katholiken ein politisches Bewußtsein zu wecken. Aber die einfache Stimmenthaltung als Akt der Indifferenz und des Gehorsams hat nur Schwache,

Dummköpfe erzogen. Schlimmer war es, als das Nonexpedit von den unabhängigen Wählern nicht mehr beachtet und schließlich Befreiung von ihm von Fall zu Fall erteilt wurde, um einem gemäßigten oder reaktionären Abgeordneten die Stimme zu geben. Damit begann man in Italien, nach dem Vorbilde Frankreichs eine klerikal-bürgerliche Partei zu gründen und damit jene Verwirrung in politische Ideen und religiöses Leben zu tragen, die unnützerweise die Religion kompromittiert, ohne dem Fortschreiten der Politik Vorschub zu leisten.

So haben in Frankreich die alten Katholiken und demzufolge auch der Vatikan, der keinen Rat annehmen wollte, dem Trennungsgesetz gegenüber eine reservierte Stellung eingenommen. Man stellte das Gesetz hin, als wenn es die neronischen Verfolgungen wieder aufleben lassen wollte, und man zögerte nicht, bereits von künftigen Märtyrern zu sprechen. So verurteilte der Papst das Gesetz, ohne auf den Rat der Intelligenteren und wahrhaft Religiösen zu hören, denen eine Anerkennung des Gesetzes und ein Versuch zu seiner Anpassung an die bestehenden Verhältnisse angenehm gewesen wäre[63]. Die jungen Katholiken, die nach amerikanischem Muster erzogen sind und die Kirche dort am blühendsten sehen, wo sie am unabhängigsten von der Politik ist und ohne Hilfe des Staates arbeitet, waren alle überzeugt, daß die Kirche — je ärmer, je freier — aus der neuen Situation nur mehr Nutzen gezogen haben würde.

❋ Der Einfluß Englands und Amerikas ❋

Der amerikanische Einfluß in dieser Frage ist einzig dastehend. Man kann sagen, daß der ganze Katholizismus seine Ausbreitung in den angelsächsischen Ländern gespürt hat. Er hat ihn arg mitgenommen, denn er kam unerwartet und unverhofft. Man er-

wartete einen katholischen Triumph am allerwenigsten bei den individualistischen Völkern. Die Aufmerksamkeit ist dabei auf manche etwas kühne Lehre gelenkt worden, die noch manches vom Protestantismus bewahrt und durch Reisen und Austausch geistiger Anregungen zwischen Amerika und England in die Studien eingedrungen ist. Man darf nicht vergessen, daß Newman Engländer war und Hecker Amerikaner. Es war unmöglich, daß der Katholizismus neue Anhänger erwarb, ohne daß von deren Ideen etwas auf ihn überging. Verbunden in der Liebe für ein einfaches, ernstes, mäßiges und vor allem tätiges Leben mit der Aussicht auf lange Dauer, die sich nicht gerade auf machiavellische Auffassung des Lebens gründet und deshalb eine ehrliche Propaganda wünscht, die nicht den Eindruck des Teuflischen und Mißglaubens macht, das ist ein schon lange nicht mehr gekannter Bund, ein schönes Kleid für den Katholizismus. Von einem amerikanischen Kardinal, der zum erstenmal nach Rom kam, wird eine artige Anekdote erzählt. Als er sich das erstemal nach dem Vatikan begab, setzte er sich in die Elektrische zum größten Erstaunen, ja Entsetzen des päpstlichen Zeremonienmeisters. Auch das zweitemal rief er Mißfallen hervor, weil er in einer Droschke vorgefahren kam. Schließlich ging er einfach zu Fuß. Wenn dieses Geschichtchen nicht wahr sein sollte, so ist es doch sehr bezeichnend erfunden. Es kann sich nur in Amerika ereignen, daß ein hoher katholischer Prälat auf einem internationalen Religionskongreß das Vaterunser zugleich mit den Vertretern aller Schismen und Ketzerreligionen betet. Mit der Bildung eines angelsächsischen Katholizismus, dessen finanzielle Hilfe nicht zu verwerfen ist und die Ursache sein wird, daß mehr nordamerikanische Vertreter in das künftige Konklave aufgenommen werden, wird der Gedanke Eingang finden, daß die katholische Religion auch ohne Hilfe des

Staates, ohne Hilfe politischer Parteien schon triumphieren kann, wenn sie sich nur auf einen Wetteifer mit dem Altruismus und die Idee des sozialen Opfers beschränkt, wobei sich der einzelne freier fühlen und fähig würde, neue Wege zu finden und seine eignen Kräfte mehr auszunutzen, ohne ungläubig oder ungehorsam zu werden. Der angelsächsische Katholizismus ist eine Injektion von Freiheit und Individualismus in die Katholische Kirche des Ostens gewesen.

Darüber hinaus war er eine Injektion der Anschauungsweise. Von Newman haben die jungen Katholiken die Entwicklungslehre angenommen, die er einige Jahre vor Darwin und Wallace formuliert hatte, und von Hecker nahmen sie die „natürliche Tugend" des Menschen an.

Gegenüber diesen Proben des Katholizismus und diesen Typen der Katholiken war die Stellungnahme der Katholiken wie vorher geteilt. Ein Teil hatte Furcht und wollte den Amerikanismus verdammt sehen, der andere nahm ihn auf, schlug vor, das amerikanische katholische Leben sich zum Vorbild zu nehmen. Newman gegenüber, den man nicht verdammen konnte, ohne sich selbst Schande zu machen und schweren Schaden zuzufügen, verhielt sich ein Teil der Katholiken in respektvoller allgemeiner Anerkennung seiner Lehren, ohne sie indessen zu vertiefen und zu verbessern, sie vielmehr mit denen Vincents von Lerina und des Kardinaltheologen Franzelin vermischend[64]. Aber der andere Teil der Katholiken wollte sie leben, ausdehnen, vorwärts bringen und auf das ganze Dogma und die ganze Geschichte des Katholizismus anwenden, ohne sich um die Konsequenzen zu kümmern, die sich unerwartet und unangenehm für Newman ergeben würden. Auf dieser Seite war das Leben, auf der anderen aber der Stillstand und die Altersschwäche[65].

Noch unsicherer vielleicht, aber nicht weniger tatsächlich ist die innere Wirkung, welche die Enzyklika Leos XIII. erzeugt hat, durch die er die katholische Lehre mit der Philosophie des hl. Thomas verband nicht als dogmatischem Texte, sondern als Fundamentallehre, welche die Katholiken entwickeln, anwenden und in manchen Punkten zweiten Grades verbessern müssen. Das war die Rückkehr zu der großen mittelalterlichen Tradition, die die katholischen Studenten von dem niedrigen Eklektizismus befreite, der alle katholischen Handbücher mit Cartesianismus und Condillacchismus durchdrängt hatte. Diese ernste und zwingende Disziplin, die das Gehirn gewöhnte, die Gedanken ganz durchzudenken, zu ordnen und alle Formen der Logik zu diskutieren, brachte naturgemäß einen höheren Schwung in die Masse des Klerus. Viel Denker und Neuerer sind dadurch geweckt worden. Es ist an der Zeit, daran zu erinnern, daß einer derjenigen, die den lebhaftesten Eindruck davon empfangen haben, Murri ist. Mit dem Thomismus erwarb sich der Katholizismus Bürgerrecht im allgemeinen Wissensgebiet Europas. Bis dahin hatte er dort keine Heimstatt gehabt, und nun er sie erworben, entstand für ihn die Pflicht, seine Erwerbung zu zeigen und anderen zur Kenntnis zu bringen. Ein solcher Wechsel des Wissens, eine solche Erhebung der Persönlichkeit ist gefährlich für einen Organismus, der nicht gerade über blühende Gesundheit verfügt und der seine alten Glieder spürt. Es war gewiß keine junge Philosophie gewählt worden, aber es war doch eine Philosophie. Ohne den Thomismus hätte die katholische Gedankenwelt nicht so schnell jene Versuche zur Neubewertung geistiger Dinge unternommen, die man La Philosophie Nouvelle und La Philosophie de l'action nennt.

Von den äußeren Faktoren, die angreifend auf den Katholizismus wirkten, ist als wichtigster zuerst die soziale Bewegung zu nennen. Der Katholizismus ist vorwiegend eine soziale Organisation und hat immer ein wachsames Auge auf alle sozialen Bewegungen gehabt. Er hat sie stets zu dämpfen und ihrer Herr zu werden gesucht. Es steht fest, daß ohne die schon erwähnten Kompromisse der heiligen Allianz und ohne das Verdachtsystem, das alle Formen der Volksregierung verfolgt, der Katholizismus schon längst sozial angehaucht, wenn nicht gar ganz sozialdemokratisch geworden wäre[66]. Als Bewahrer des Evangeliums muß er sich der Armen annehmen. Eine Überlieferung wie die des apostolischen Zeitalters und des hl. Franz läßt sich nicht leicht beseitigen. Auch als Regierungsform hat der Katholizismus immer eine gewisse Sympathie für das materielle Wohl des Volkes gehabt. Das katholische Ideal ist ein gut genährtes, wenig denkendes, von einer Theokratie geleitetes Volk. Siehe die Geschichte von Paraguay, die theokratisch-kommunistische Republik der Jesuiten. Aber diese Art sozialer Betätigung ist grundverschieden von der, die sich im 19. Jahrhundert gebildet hat und zwar in zwei Punkten: 1. in der Priestervorherrschaft und 2. in der Wohltätigkeit. Auf Grund der katholischen Anschauung lassen sich die unteren Volksschichten nicht durch eine Rechtsform zurückgewinnen, sondern durch Wohltätigkeit, durch moralische Pflicht. Der Arbeiter kann von seinem Arbeitgeber Christenpflicht verlangen, und letzterer wieder kann von seinem Nächsten ein gutes Herz erwarten. Aber das ist keine natürliche Regel, sondern ein göttlicher Rat, ein innerliches Gebot, die Anwendung des Wortes des Evangeliums. Die sozialdemokratische Partei hingegen weist die Idee der Wohl-

tätigkeit als unwürdig für den Arbeiter zurück und gründet die Ansprüche der unteren Klassen auf das Prinzip der Gerechtigkeit und auf die mächtigeren Grundlagen der ökonomischen Kraft der Vereinigungen.

Sie nimmt auch den Kampf auf, macht sogar Propaganda dafür. Außerdem hat sie eine ausgesprochene Antipathie gegen den Priester, und, entgegen ihren früheren Erklärungen, ist sie immer feindlicher gegen die religiösen Formen aufgetreten und hat sich immer mehr mit atheistischen, materialistischen und epikuräischen Ideen verwirrt. Der deistisch-sentimentale Sozialismus aus der Mitte des 19. Jahrhunderts ist endgültig ad acta gelegt. Die Emanzipation der Arbeiter hat sich eher wie ein historisches Faktum des Determinismus vollzogen als wie ein Akt der Evangelisation.

Wenn man hinzufügt, daß die Vereinigung der Katholiken mit den bürgerlichen Parteien in den Massen das sichere Gefühl erzeugt hat, daß der Priester ein Gehilfe des Kapitalisten ist, so begreift man sofort, daß der Kampf zwischen der Katholischen Kirche und dem Sozialismus sehr stark sein muß, solange die Katholische Kirche sozialistische Theorien und Tendenzen konserviert.

Gegenüber der Sozialdemokratie ist die Haltung der lateinischen Katholiken geteilt. Die alten Katholiken vertreten den Standpunkt der Nächstenliebe und des Wohlwollens und kritisieren fortgesetzt den ökonomischen Liberalismus, der einesteils das Evangelium, andernteils die Sozialdemokratie bekämpft. Sie glauben, daß es genügen würde, Zünfte nach Art der mittelalterlichen Gilden, landwirtschaftliche Kreditkassen, Gesellschaften zu gegenseitiger Unterstützung zu gründen und eine Wahlbewegung in den Gemeinden hervorzurufen, um die Schäden der Sozialdemokratie zu heilen. Ihr höchstes Ideal ist das einer mittelalterlichen Gesellschaft auf theokratischer Grundlage mit

Arbeiterkorporationen[67]. Die jungen Katholiken hingegen gehen allmählich kühner vor. Sie machen sich vor allem die wirkliche oder gerühmte Gunst Leos XIII. und seine Enzyklika Rerum Novarum zunutze und führen außer dem Prinzip der Nächstenliebe das der Gerechtigkeit ein[68]. Sie wollen modernere, rascher wirkende Methoden und scheuen sich nicht, die Kampfesweise und Werbetätigkeit der Sozialdemokratie nachzuahmen, ja sie schlagen sogar vereintes Vorgehen mit jener vor und weisen im Gegensatz zu den alten Katholiken eine Verbindung mit den reaktionären bürgerlichen Parteien zurück. Als sie plötzlich Rom gegen sich sahen, pochten sie auf die in jener Enzyklika ausgesprochenen Befehle des Papstes und erklärten, daß in bezug auf die Politik alle Katholiken freie Hand hätten. So entstanden die verschiedenen, oft persönlichen Kämpfe, die sich namentlich an den Namen des Don Romolo Murri knüpfen[69].

❋ Katholizismus und Bibelkritik ❋

Das 19. Jahrhundert ist nicht nur ein Jahrhundert der sozialen Frage, sondern auch der methodischen Geschichtsforschung gewesen. Merkwürdigerweise waren es zuerst die Katholiken, die ihre Ergebnisse auf die Religion anwandten und dadurch eine Spaltung in ihren Reihen hervorriefen. Spinoza erhob die ersten Zweifel gegen die Bibel, aber gleichzeitig mit ihm hatte Richard Simon, ein katholischer Priester, eine heftige Polemik mit Bossuet, der als Urheber der Bibelkritik gilt. Sein Name ist in großen Ehren bei den Modernisten, und Loisy bezeichnet ihn direkt als ihren Vorläufer. Simon wurde verbannt, weil die theologischen und philosophischen Argumente Bossuets leichter verständlich waren. In der Katholischen Kirche wurde die Bibelkritik von Anfang an nie ängstlich vermieden, weil sie die gött-

liche Offenbarung nicht an die Bibel und das Evangelium gebunden erachtet, vielmehr in deren Auslegung die Überlieferung und die Autorität der Konzile und des Papstes anerkennt. Der Katholik glaubt nicht an die Kirche, weil sie das Evangelium und die Bibel ist, sondern er glaubt an das Evangelium und die Bibel, weil sie die Kirche stützen. Für ihn ist unumstößliche Autorität das Zeugnis seines Priesters[70].

Der Protestant dagegen befindet sich der Bibelkritik gegenüber in einer peinlichen Situation, weil er glaubt, daß seine Kirche auf das Evangelium gegründet sei, und weil er die göttliche Offenbarung allein im Evangelium sieht. Jeder Angriff, jede Eroberung der Kritik, jede ihrer Zerlegungen berührt den Lebensnerv des Protestanten. Der Katholik hingegen hat im Glauben der Kirche sicheren Fuß gefaßt, denn er anerkennt eine Fortsetzung und Entwicklung der Offenbarung[71]. So ist der Katholik immer in der Lage, eine Mittelstraße einzuhalten. Er ist nicht so literarisch wie der Protestant und nicht so frei wie die Anhänger des Origenes und die Mystiker des Mittelalters. Er hat einen Regler seiner Auslegungen: die Autorität. Diese verbietet ihm, aus der Bibel und dem Evangelium gefährliche Schlüsse zu ziehen. Die Kirche mußte ein wachsames Auge auf diese Bücher haben, die, weil sie heilig sind, tiefe Spaltungen unter den Gläubigen hervorrufen können. Das ganze Mittelalter ist voll sozialer Bewegungen, vom Kommunismus bis zum extremsten Eremitismus, die alle aus den heiligen Schriften ihr Wesen geschöpft haben. Von da rühren die meisten Verbote der Bibellektüre her, das dann endgültig und absolut nach dem tridentinischen Konzil (im allgemeinen unter Paul IV., mit Einschränkungen unter Benedikt XIV.) erlassen wurde. Man muß diese Maßregel als eine disziplinarisch-soziale ansehen, welche die Erhaltung der Glaubenseinheit bezweckt[72].

Eine Bibelfrage hat also immer bestanden. Die Gefahr des origenischen Allegorismus und des mittelalterlichen Kommunismus sind beides biblische Gefahren gewesen.

Heute wird die Frage ganz anders gestellt. Der Angriff richtet sich nicht mehr gegen die Einheit der Kirche, sondern gegen ihren Wert. Es ist nicht mehr ein religiöser, sondern ein irreligiöser Vorwurf. Dem modernen Geschütze gegenüber kann die Kirche nicht mehr ihre jahrhundertealten Waffen zu ihrer Verteidigung anwenden, und darum hat sie sich jetzt mehr als je verrammelt. Gegenüber den allegorischen Bibelstellen wählte sie den Mittelweg des hl. Augustin, und gegenüber den kommunistischen Stellen des Neuen Testamentes erklärte sie die Armut als eine christliche Tugend. Aber der modernen Kritik gegenüber, die die Bibel und das Evangelium als Bücher menschlicher Geschichte und Literatur mit Charakteren, Typen, und als Bücher des Enthusiasmus und des Irrtums jener Zeit hinstellt und die Männer beurteilt, die diese Bücher zusammenstellten, — auf welche Straße soll sich da die Kirche flüchten? Alle Umstände sind der Geschichtskritik günstig. Die Kirche kann unter den gelehrten Gegnern keine Propaganda für Moses' Urheberschaft des Pentateuch machen, oder sich auf die Offenbarung Johannes als Zeugnis für die Dreieinigkeit berufen. Die Logik und die Kritik wollen den Dingen auf den Grund gehen. Sie machen nur ganze Sache und lassen sich auf keine Vermittlungsvorschläge ein. Die Sachlage wird immer peinlicher. Es heißt: entweder annehmen oder zurückweisen. Einen Mittelweg gibt es da nicht.

Auch gegenüber der historisch-kritischen Richtung unserer Zeit sind die Katholiken in zwei Lager gespalten. Die alten sind die Anhänger der Überlieferung: alle kritischen Entdeckungen betrachten sie als protestantische Niederträchtigkeiten (zu ihrer

Entschuldigung muß allerdings angeführt werden, daß sie die deutsche Sprache nicht kennen). Die jungen dagegen halten sich für verpflichtet, die Wahrheit anzuhören, wo sie auch sei. Sie erklären es für unmöglich, Verteidiger der Kirche zu sein, wenn die Kirche sich immer noch auf gegenteilige Theorien und beweislose Gründe versteift. Denn solches Verfahren entfernt alle Gebildeten von der Kirche und schafft in den Gewissen des unwissenden Klerus einen Zustand schmerzlichen Gegensatzes zwischen Wissen und Glauben, weil der Glaube und das Dogma ein von der Geschichte getrenntes Gebiet und nicht Ergebnis der Erfahrung und der Dokumentenforschung ist. Die ältere Partei verschließt sich wie gewöhnlich den neuen Büchern, den sie verwirrenden Theorien, den gefährlichen Diskussionen. Die jüngere Partei dagegen will offene Türen haben, eine gründliche Verwertung aller Entdeckungen, die Annahme aller Neuheiten, und sie scheut sich nicht, diejenigen unter ihnen zu loben, die weiter gehen wollen als die Protestanten und zeigen, daß die Katholiken größere innere und äußere Freiheit gegenüber der Kritik haben, als die Protestanten. Sie denken, daß ein solches Verfahren ihnen Sympathien bei den Ungläubigen erweckt und Berührungspunkte mit ihnen verschafft, so daß sie sich zur Kirche hingezogen fühlen oder selbst mit ihnen diskutieren können, ohne befürchten zu müssen, a priori oder gar als Unwissende abgetan zu werden. Außerdem wird die historisch-kritische Arbeit Veranlassung, das wirkliche Leben Jesu von den Legenden zu reinigen und seiner wahren Person näher zu kommen. Die Annahme der Resultate der Kritik wird so nicht nur eine Bedingung der Kritik, sondern sogar ein Akt der Religion.

Die Kirche hat freilich durch einen Brief Pius X. an Monseigneur Le Camus versucht, einen Mittelweg einzuschlagen.

Aber, wie ich schon oben sagte, Mittelwege gibt es hier nicht: entweder man geht der Sache bis auf den Grund, oder man schweigt zu allem[73].

Die innere Wandlung des Klerus

Von allen diesen neuen Ereignissen, die den Katholizismus beeinflußt haben, ist sicher das wichtigste, daß die innere Lage der Kirche sich geändert hat. Die sozialen Einrichtungen, welcher Art sie auch seien, die Schulen mit philosophischer Grundlage, die herrschenden Klassen, die Vereinigungen der Proletarier siegen nur durch ihre Verdienste oder unterliegen infolge der in ihnen wohnenden Fehler. Ich bin überzeugt, daß Adlige traurig endeten, weil sie nicht edel waren, Priester fielen, weil sie nicht religiös waren, Krieger besiegt wurden (so lächerlich es auch scheinen mag, aber es muß gesagt werden), weil sie nicht stark waren. Jetzt sieht sich der Katholizismus von den Gläubigen verlassen, erschüttert und geschlagen von den Ungläubigen, verurteilt von den Konkurrenten, zerrüttet von den sentimentalen und geschäftsmäßigen Anhängern des Spiritismus und der Theosophie.

Und warum?

Weil er sich nicht religiös gezeigt hat.

Ein wahres und grundlegendes Verdienst haben sich die jungen Katholiken erworben durch die Anerkennung des religiösen Prinzipes und durch die Aufnahme des Kampfes. Murri ist nicht müde, zu wiederholen: „Heute haben wir wirklich, was wir verdienen. Die Dinge ändern sich nicht, wenn wir uns selbst nicht ändern. Es ist das schmerzlichste Zeichen von Entartung der andern und ihrer traurigen Erfolge mit den modernen Ideen, daß sie die Ursache für ihre Fehler und ihre

Laster außer sich bei andern suchen. Sie leugnen und vergessen, daß jeder dieser Fehler und Laster einer — um nicht noch schlimmer zu sagen: unserer Schwachheit entspringt, einem Laster, das uns und den andern gemein, alt und verbreitet ist“[74]. Der Demain leitete seine Veröffentlichungen mit folgenden Worten ein: „Das katholische Frankreich liegt im Sterben. Aber es erliegt weniger den Angriffen seiner Feinde, als vielmehr den Schwächen und Verbildungen seines Innern. ... Es handelt sich also zuerst darum, uns selbst von unserem Übel zu heilen.... Es ist erwiesen, daß die soziale Entartung ihre erste Ursache in uns selbst hat, wir bekämpfen weniger äußere Feinde, als diejenigen, die in uns selbst hausen.... Wir werden unser Gewissen und unsern Sinn umarbeiten müssen....“ In einer andern Nummer fährt ein Mitarbeiter fort: „Die Gefahr kommt aus dem Innern. Das Übel ist in uns....“ Der Schlachtruf der Modernisten klingt darin aus, im Busen des Katholizismus zu arbeiten. Tatsächlich kann man keinen Einfluß auf organisierte Körper und überlieferte Organismen haben, wenn man sich außerhalb derselben befindet. Man muß darinstecken, sie durchdringen, ganz in ihnen aufgehen, um sie dahin zu führen, wohin man will. Sonst riskiert man, keine wirkliche Macht über sie zu haben. Die Theorien dürfen nicht in unserm Geist sitzen wie eine Flintenkugel im Körper, sondern wie neues Blut, wie eine neue Lymphe, die sich mit der alten vermischt und diese in ihrer Arbeit unterstützt. Dasselbe kann man vom Katholizismus sagen. Der protestantische Gedanke wird ihm keinen Anstoß geben können. Es ist historische Tatsache, daß alle Dissidenten, sobald sie sich von der Kirche trennten, allen Einfluß auf dieselbe verloren haben. Lammenais und Döllinger galten nichts mehr für die Kirche von dem Augenblick an, wo sie sich von ihr trennten. Von da an

waren sie ein besiegter Flügel, der, wenn er noch aktiv gewesen wäre, seinen Einfluß auf die Front hätte geltend machen können. Deshalb wollen sich die Modernisten um keinen Preis von der Kirche trennen[75]. Verfolgungen erdulden sie, um nur mit ihr vereint zu bleiben und ihren Einfluß auf die Leitung nicht zu verlieren. Diese Taktik ist entschieden anerkennenswert, wenn sie auch persönlich schwer durchzuführen ist. Sicher ist auch, daß trotz der schmerzlichen Kämpfe viele Beschlüsse der hohen kirchlichen Regierung Ideen wiedergeben, welche sie verdammen will. Man denke nur an die Konzentration der Seminare, die Reform der Vulgata, die Reform der Kirchenmusik, die Mittelbibelschule (z. B. Lagrange), die Tagesordnung des Katholischen Kongresses in Florenz, die die Laienpolitik unabhängig von der kirchlichen Macht erklärte usw. usw. Man kann sagen, daß viele neue Ideen gerade in dem Augenblicke triumphiert haben, in welchem sie am meisten verdammt wurden. Aber es handelt sich dabei immer um untergeordnete Reformen. Es ist damit nicht gesagt, daß die schwierigsten denselben Erfolg hätten. Es ist viel leichter, den Gregorianischen Kirchengesang zu reformieren, als auf den Lehrstühlen die Loisysche Bibelkritik einzuführen. Aber alle Modernisten streben danach und ertragen willig alle Verfolgungen, Inderdekrete, Amtsentsetzungen, Verleumdungen und Böswilligkeiten der Presse, um ihre Idee siegen zu lassen. Das entspricht auch einer ihrer neuen Ideen, nach der die kirchliche Autorität die Pflicht haben würde, zu zügeln und zu regeln und gewisse Kreise des Laientums vorwärts auf die Straßen der Reformen und Neuerungen zu treiben. Gerade wie die französische Revolution von unten ausgegangen ist und über die erst feindselige Kirche triumphiert hat, und schließlich von derselben Kirche anerkannt und aufgenommen worden ist.

„Die großen Anstöße", sagt Semeria, „die ersten Anstöße treffen die tätigen Mitglieder der Kirche, nicht die leitenden Kreise. Die Autorität ist ihrer Natur nach in jeder Gesellschaft maßgebend, und der Geist Gottes hat seine Wirksamkeit nicht ändern wollen. Der Anstoß kommt von anderen, aber die Autorität wacht darüber, daß die Richtung nicht verfehlt und die Wirkung nicht unheilvoll werde." Und an anderer Stelle fügt er hinzu: „Der Geist, der bläst wohin er will, hat getrieben und wird immer treiben auf neue Wege einfache und bescheidene Menschen, und die Autorität wird dann diese Bewegungen kontrollieren. Aber, sie waren es nicht, die ihn hervorgerufen haben, und sie haben auch nicht die Autorität gebraucht, um ins Leben zu treten" [76].

Die jungen Katholiken sind mehr oder weniger der Anklage, stolz und reformatorisch zu sein, würdig. Von den Lippen der anderen Katholiken, die ihnen das vorwerfen, hört man aber auch häufig die Anerkennung, daß der Modernistenpartei die gebildetsten Priester, die besten Laien, die freiesten und kühnsten religiösen Personen angehören und daß in einem künftigen antiklerikalen Kampfe und bei einer Gefahr für den Katholizismus der Papst sich nur an sie wird wenden müssen [77]. Das ist ihre Mission.

Dem einen wie dem anderen Teile ist inzwischen diese innere Spaltung des Katholizismus zum Bewußtsein gekommen. Man spricht von zwei Geistesrichtungen, von zwei Parteien, von zwei Schulen, von Jungen und Alten, von Reaktionären und Liberalen, von Anhängern der Autorität und der Autonomie. Die Zeitungen, Zeitschriften, Personen und Bücher sind gezwungen, zu klassifizieren, zu etikettieren und auf die eine oder andere Seite zu treten. Es erscheint als ein Anachronismus und weckt ein leichtes Lächeln, wenn man manche Stimme

zum Frieden und zur Eintracht mahnen hört und daß man die goldne Mittelstraße zwischen den einen und den anderen einschlagen soll. Jetzt sind die Ideen in Fluß geraten. Die Logik hat ihre Granaten platzen und sausen lassen, und Dinge haben sich ereignet, die niemand rückgängig machen kann. Menschen können Bewegungen dieser Art nicht dämmen. Die im Vatikan von „einer Handvoll Rationalisten" lächelnd sprechen, oder jene, die sich in der »Civiltà Cattolica« mit Phrasen wie „protestantische Gefahr" aufblähen, jene, die in Mailand sich unterwerfen, um der Autorität ihren Gehorsam zu beweisen und dann in Rom den hl. Petrus anzuschauen, der Katakomben pietätvoll zu gedenken und zu schwören, daß von dort ein neues Christentum ausgehen wird[78] — das sind alles kleine Werkzeuge in der Hand der Ideen, wie fassungslose Piloten, die ein Schiff dirigieren wollen, aber ihre Kräfte überschätzen und dabei die einen wie die anderen gerade dorthin treiben, wo sie nicht hinkommen wollten. Die Wahl zwischen Christentum und Katholizismus wird sich noch einmal schwer auf das abendländische religiöse Gewissen legen. Hoffen wir, daß die Menschheit nicht stehen bleibt wie Luther und nicht fortfährt zu lächeln, wie Leo.

II

Die Reform der Lehre

❋ Die Vorläufer der Reform ❋

Die beiden Richtungen im Modernismus

Die Katholische Kirche hat

a) eine Lehre,

b) eine Geschichte,

c) eine Autorität.

Die modernen Reformen beabsichtigen, das zu verändern, was die Mehrheit der Katholiken und Nichtkatholiken als katholische Lehre und Geschichte ansieht. Aber dabei stoßen sie mit der Autorität zusammen und kommen infolgedessen dazu, auch diese umzuändern.

Diesem Ziele streben sie auf verschiedenen Wegen zu.

Ein Nachfolger Newmans, der seinem eigenen Gewissen mehr gehorcht, als dem Papst, und ein Nachfolger Loisys, der nicht versteht, warum bei einem Geschichtswerke erst Druckerlaubnis eingeholt werden muß — wenn beide auch in einzelnen Punkten auseinander gehen, in einem stimmen sie überein: sie nehmen in gleicher Weise an dem Hindernis der Autorität Anstoß. Beide Richtungen — eine mystische und eine kritische, eine lehrhafte und eine geschichtliche, eine innere und eine äußere, eine, die zu den Quellen des Christentums zurückkehrt, und eine, die mit deutscher Gründlichkeit vorwärts geht — sind durch Ursprung und Endzweck getrennt, haben verschiedene Urteilsmethoden und entsprechen der Ungleichheit der Menschen. In der ersten dominiert der Antiintellektualismus, in der zweiten der Gebrauch der Vernunft und die Anbetung des Buchstabens. Wenn beide Richtungen sich zu gemeinsamer Abwehr eines Angriffes vereinigen, so kämpfen sie augenblicklich zwar Schulter

an Schulter, aber ihr grundverschiedenes Wesen wird dadurch nicht verwischt. Zugegeben, sie könnten selber den Druck ausüben, der jetzt vom Zentralpunkt Roms aus auf ihnen lastet, und angenommen, sie hätten volle Bewegungsfreiheit, dann würden die beiden Ströme sich gegenseitig zu überfluten suchen, wie sie sich ja jetzt schon bekämpfen. Aber da beide bei ihrer Tätigkeit noch den gleichen Widerstand finden, empfinden sie den Schaden am eigenen Leibe als gemeinsamen Schaden. Sie haben Punkte, wo sie übereinstimmen. Aber sie haben auch ihre Reibungsflächen und bewegen sich oft in entgegengesetzter Richtung. Ihren Gegnern erscheinen sie jedoch als eine einzige Partei, weil sie gleichzeitig gegen die Kirche auftreten. Aus diesem letzteren Grunde haben sie sogar Freunde gewonnen, die sich über ihre Kampfmittel nicht klar geworden sind.

In diesem Buche fesseln uns nur die Lehren und Ideen. Die Kompromisse, die Unterwerfungen, die falschen und trügerischen Verbindungen beschäftigen uns nicht. Vielleicht wird in einem anderen Buche über die Menschen dieser Bewegung geschrieben werden. Vorläufig ist nur wichtig, festzustellen, daß die Modernistenbewegung aus zwei Lagern besteht: einem mystischen und einem kritischen, die beide für ihre Betätigung das gleiche Hindernis zu überwinden haben: das Prinzip der höchsten Autorität.

Der Antiintellektualismus

Alles, was sich in der gegenwärtigen Bewegung auf die Reform der Lehre bezieht, ist gegen alles Kalte, Vernunftmäßige gerichtet, der Ursprung sowohl, wie die Mittel und das Ziel. Das Hemmnis, welches sich entgegenstellt, ist die im 17. Jahrhundert vollends erstarrte Theologie, die sich auf logische Schlüsse, Gleichungen und dialektische Unterscheidungen gründet und den

Verstand über den Glauben stellt, obwohl manche formale Erklärung dem zu widersprechen scheint. Ihre Eigenschaften sind: Klarheit, Ordnung, Genauigkeit und Peinlichkeit in Fragen der menschlichen Seele ihrer Verdienste und ihrer Fehler, wie in Fragen der Gottheit und des Himmels, ihres Warum, Wie und Wann. Das Ziel, das im Gegensatze dazu der gegenwärtigen Reformbewegung vorschwebt, ist eine geeignete Theologie, die auf die Intuition sich stützend aus den Tiefen des eigenen Ichs schöpft, sich nicht mit abgemessenen, von außen gegebenen, durch Jahrhunderte festgelegten Empfindungen, die das Gewissen nur leicht berühren, beschäftigt, sondern den Gefühlen Raum gibt, die aus dem Gewissen selbst quellen, es aufwühlen und erschüttern. Ihr Zweck kann aber auch eine Theologie sein, die mehr das Unbewußte, als das Bewußte pflegt, das Unwillkürliche anscheinend lieber als das Vernunftgemäße.

Diese erste Bewegung hat unter den Katholiken großes Erstaunen hervorgerufen, obwohl sie in der philosophischen Welt keine Neuheit ist. Seit Kant hat die Philosophie die Straße des Antiintellektualismus beschritten. Unter verschiedenen Formen, je nach den zu bekämpfenden verschiedenen Reaktionserscheinungen und je nach den nationalen Eigentümlichkeiten hat der philosophische Gedanke, ob pessimistisch oder optimistisch, den Verstand bekämpft. Der Agnostizismus Kants gab der Erkenntnis die notwendigen, unübersteigbaren Bedingungen; die romantischen Philosophien, die Sprachphilosophie Herders und Hamanns, die Gefühlsphilosophie Jacobis, der magische Individualismus Novalis fanden in der poetischen Inspiration, im Gefühl, in der schöpferischen Kraft Zustände, die höher stehen als die reine Vernunftmäßigkeit — im Gegensatz zum Illuminismus und der französischen Revolution, die Werke der reinen Vernunft waren. Gegen Hegel erhob sich Schopenhauer mit seiner

Entdeckung des Willens als Beherrscher des Verstandes. Ihm folgte Hartmann, der dem Bewußten ein kleines, unbedeutendes Teil Unbewußtes hinzufügte. Nietzsche stellte eine Menschheitsgeschichte auf, die ein Kampf zwischen Erkennen und Leben ist, mit dem fortwährenden Sieg des letzteren. Derselbe Positivismus, der eine rührende Glaubseligkeit allen Improvisationen seiner wissenschaftlichen Phantasie gegenüber bewies, schuf als Prinzip das Unerkennbare, das Ignoramibus, und seine offiziellen Vertreter wollten sich mit metaphysischen Problemen nicht mehr beschäftigen, und seine kleinen Anhänger taten sie mit wenigen materialistischen Phrasen ab. Schließlich kam der Pragmatismus auf, der praktische Schlußfolgerungen als Kriterium der Läuterung der Theorien aufstellte (Peirce) und mit dem Will-to-Believe in vieler Hinsicht zeigte, daß die Wirksamkeit der Ideen abhängt von dem Glauben oder Unglauben, der sich in ihnen findet (James). So wurde das Feld der reinen Vernunft immer mehr vermindert, dagegen Gefühl und Glaube immer mehr in Berechnung gezogen.

Der Katholizismus war von diesen Strömungen unberührt geblieben. Die Unwissenheit des Klerus, seine vorwiegend politische Betätigung hatte es ihm unmöglich gemacht zu wissen, was in der Philosophie vorging. Kant, Fichte, Hegel waren für ihn lediglich Monstren. Wenn auch die Romantik dem römischen Hirten einige närrische Schafe zuführte: von deren Melancholie, Verzweiflung, ihrer Gewohnheit Selbstbestimmungsrecht auszuüben und ungestüm vorzugehen, von ihrem persönlichen Erfaßtsein, ihrem sentimentalen Glauben, von alledem ist nichts in den Organismus der Kirche übergegangen. Der Katholizismus blieb verstandesmäßig und scholastisch, gab auf alle Fragen der Seelen katalogisierte, feststehende Antworten. Ohne eine Spur von Philosophie zu kennen, stützte er sich auf das Gerüst

des Mittelalters und der tridentinischen Kirchenversammlung. Nur eine kleine Episode, der biblische Fideismus, bleibt als einziges Beispiel einer antiintellektualistischen Erhebung an ihm hängen, die aber sofort unterdrückt wurde, ohne daß es zu einem Schisma gekommen wäre: die Fideisten unterwarfen sich. Ihr Versuch hatte nur dazu gedient, das Fenster des Vatikans, durch das man hatte entfliehen können, noch stärker zu verbarrikadieren: das vatikanische Konzil schuf Eisengitter [79].

Newman

Trotz der scheinbaren Undurchdringlichkeit des Katholizismus war doch ein schon gut entwickelter Keim der antiintellektualistischen Theorie in den Körper der Kirche eingedrungen. Unter dem Schutz eines allgemein geachteten Namens, genährt durch eine verehrte Persönlichkeit, sollte er bald zur offiziellen Quelle der ganzen heutigen Modernistenbewegung werden. Ich spreche von dem Kardinal John Henry Newman. In England geboren, in der anglikanischen Kirche erzogen und zum Katholizismus übergetreten, gewann er durch seine Beredsamkeit und seine Persönlichkeit einen solchen Einfluß auf die Katholiken Englands, daß er wegen seiner Verdienste um die Hebung des englischen Katholizismus zum Kardinal ernannt wurde. Unzweifelhaft haben seine eigenartige Persönlichkeit und sein reicher, lebendiger Glaube — der sein persönliches Verdienst ist, unter Schmerzen und Kämpfen erworben — sehr den neuen Typus des Katholizismus beeinflußt. Mit Recht wird er als der Urheber der Bewegung zur Reform der Lehre angesehen, einer Bewegung, die die Persönlichkeit höher bewertet und einen Fortschritt der seither für feststehend gehaltenen Lehre für möglich hält. Inzwischen hat die Bewegung den Gedanken Newmans

überholt, und wahrscheinlich würde er selbst niemals — ob auch andere von ihm das Gegenteil behaupten [80] — eine Zeile Loisys unterschrieben haben. Im Gegensatz zu seinen Theorien hat er vielmehr in der Praxis an einem beschränkten Dogmatismus [81], einem biblischen Buchstabenglauben (seinem protestantischen Erbe) festgehalten und eine Gleichgültigkeit in sozialen Dingen gezeigt, womit er wahrscheinlich heute bei den Freunden der Weiterentwicklung des Dogmas, der Bibelkritik und der Autonomiebewegung keinen großen Anklang finden würde. Uns interessiert hier aber nicht der Mensch — den Widerspruch in ihm zu lösen, wäre eine Aufgabe für ein Buch über Psychologie [82] — uns interessiert nur seine Lehre, die ihn überlebt und eine Entwicklung durchgemacht hat, die er selber wahrscheinlich gar nicht erwartet haben würde.

Newmans Ideen, oder besser gesagt, die bei ihm gefundenen Ideen, enthalten zwei Lehren: die Lehre der Zustimmung und die Lehre der Entwicklung des Dogmas. Diese bilden den Ausgangspunkt und die Richtschnur für den ganzen neukatholischen Gedanken. Die erstere wird in dem Kapitel „Wie man glaubt" behandelt werden, die zweite, die sich mit dem Dogma beschäftigt, in dem diesem gewidmeten Kapitel.

Hier wollen wir nur daran erinnern, daß alle Modernisten sich auf seine Autorität beziehen, daß seine Werke wieder und wieder gedruckt worden sind, übersetzt und gesammelt werden, daß sein Leben Gegenstand historischer Forschungen geworden, daß seine Briefe veröffentlicht, sein Lebensgang psychologisch analysiert und er wiederholt in Aufsätzen behandelt worden ist. Neben Leo XIII. war er der wichtigste Katholik des XIX. Jahrhunderts: der Papst wegen seiner diplomatischen Tätigkeit und seiner sozialen Initiative, der Kardinal wegen der Erneuerung der Lehre. Newman wurde nicht sofort verstanden.

Den Kardinalshut erhielt er nicht wegen seiner Theorien, sondern wegen seines Einflusses und seiner persönlichen Wirksamkeit. Ohne die moderne Bewegung würde er sich nicht von einem Manning unterscheiden, d. h. sein arbeitsreiches Leben hätte keine Spuren in der Geistesgeschichte hinterlassen.

Daß man ihn nicht verstand, rettete seine Lehre vor dem Bannfluch. Seine Saat keimte aber unter dem Schnee der Unwissenheit. Als sie entdeckt wurde, war es zu spät, sie zu dämmen, und ein Kompromiß hätte zu großes Entgegenkommen erfordert. Der Name und die Würde Newmans dienten dann als Schild für alle verbotenen Lehren. Und wenn er auch manche nicht von der Verbannung hätte retten können, so schwächte er doch den Bannstrahl. Newman wird darum heute noch nicht genügend geschätzt, nicht allein als Schöpfer, sondern auch als Beschützer seiner Lehren, und nicht nur als Neuerer, sondern auch als Typus des neuen Katholiken, der nicht im Glauben geboren, ihn nicht schön zugestutzt in den Treibhäusern der Klöster und Seminare oder in einem katholischen Elternhaus empfangen hat ohne Vormundschaft eines Beichtvaters oder aus Furcht vor ewigen Strafen, kurzum ohne alle die Methoden, die nach dem tridentinischen Konzil der alte Katholizismus zur Aufrechterhaltung und Verbreitung des Glaubens für nötig hält — sondern nur allein durch seine Kraft hat er gesucht und gefunden die göttliche Gnade und die nötige Erleuchtung, um Katholik zu werden [83].

Pascal

Einen älteren und in gewissem Sinne doch moderneren, tiefer veranlagten Vorläufer hatte der Modernismus in Pascal. Wenn von Newman sich einige Lehren erhalten haben, so hat sich von Pascal der Geist erhalten.

Blaise Pascal ist wie die Modernisten ein katholischer Reformator gewesen. Es genügt, darauf hinzuweisen, daß er in dem Streit zwischen den Jansenisten und den Jesuiten auf der Seite der ersteren stand. Er war ein Mann, der den wissenschaftlichen Geist in seiner ganzen Kraft und Sorgfalt verstehen konnte, für welchen Glaube und Vernunft zwei getrennte Gebiete waren und für den der erstere eine Existenz für sich beanspruchen darf. Dadurch wurde er verdächtig. Die Jesuiten verleumdeten ihn so, daß er auf den Index kam. Schon zu seiner Zeit hat er versucht, eine Apologetik des Christentums zu schreiben (deren übrig gebliebene Stücke wir „Pascals Gedanken" nennen), deren keiner seiner Zeitgenossen gedenkt, weil sie auf einem anderen Grund und Boden aufgebaut war, auf dem Grund des Herzens, auf dem auch die Modernisten bauen. Er hat die Welt der Formeln, die Bedeutung der Gesten und Riten nicht verkannt, und sein abêtissez-vous zählt zu den ersten Versuchen des Will-to-Believe. Er hat verstanden, daß man von einem Libertiner nicht wie von einem Überzeugten sprechen darf, sondern daß man seine eigenen Worte, seine eigenen Sätze, seine eigene Art und Weise gebrauchen soll. Er hat auch das berühmte pari erfunden. Seine Methode ist die Methode der Immanenz, denn er sucht zu beweisen, daß Gott für das Innere des Menschen nötig und ein Postulat für seine ganze Tätigkeit ist, und daß er sich auch in dem findet, der ihn leugnet. Auch er hat, wie Blondel, mit der Kritik des ästhetischen Dilettanten angefangen und ist von der Kritik des skeptischen Dilettanten, Montaigne, ausgegangen.

Auch Pascals Originalität wurde lange Zeit nicht verstanden; der Kommentar Voltaires ist dafür ein Beweis. Er wurde für einen erbaulichen oder klassischen Schriftsteller gehalten. Die kleine Jansenistenangelegenheit trug ihm wohl zeitweise die Liebe oder den Haß der Parteien ein, aber hinterließ kein dauerndes,

tiefes Gefühl. Erst das 19. Jahrhundert hat Pascal entdeckt, und die Morgenröte des 20. wendet ihm mehr Liebe zu, indem sie seine Werke wieder hervorsucht und den ganzen Pascal herausgibt. Blondel, Laberthonnière, Le Roy und Brémond vereinigen sich zur Wiedererweckung der nationalen Tradition durch Pascal[84].

Die Wandelbarkeit der Wissenschaft

Neben diesen Vorbereitungen des Milieus und diesen Vorläufern innerhalb der Konfession und der Rasse ist eine philosophische Bewegung hergegangen, die schnell populär geworden ist und viele Hindernisse, die der neuen Apologetik entgegenstanden, aus dem Wege geräumt hat. In unserm der Religion abgeneigten Jahrhundert stützt man sich gewöhnlich auf die Wissenschaft. Die Idee eines Säkularstreites zwischen Wissenschaft und Religion mit dem fortschreitenden Siege der ersteren hatte viele Anhänger besonders unter den praktischen Wissenschaftlern, wie Ärzten und Ingenieuren, gewonnen und die Lehrer der Laienmittelschulen ergriffen. Für sie bietet die Wissenschaft sichere Mittel zur Lösung der Welträtsel, sie beweist ihnen das Absurde und Falsche der Religion. Die materialistischen Hypothesen von den Atomen und der Energie, der Ersatz eines Schöpfers durch die Entwicklungslehre, das sogenannte „Gesetz" von der Erhaltung der Kraft, diese und ähnliche Lehrsätze, welche die Selbstbestimmung der menschlichen Seele ausschließen, waren angenommen worden als unantastbare und unbezweifelbare Erwerbungen des menschlichen Geistes, welche die Religionen entlarvten und eine natürliche Erklärung des Menschen und der Natur boten.

Gegenüber dieser allgemeinen Auffassung der Wissenschaft bildete sich ein neuer Begriff der Wissenschaft und ihres Wertes.

Ernst Mach und Eugen Dreher in der Physik, Fechner, Wilhelm Wundt, Eugen Dühring, Carrière in der Psychologie und Philosophie, von Seeland in der Biologie, neuerdings auch der Ästhet Eduard von Mayer vertraten in Deutschland eine Richtung, die (soweit sie in sich selbst auch verschieden, zum Teil gegensätzlich ist) mit der materialistischen Wissenschaft nicht einig geht, die Funktionen des Lebens durch mechanische und chemische Kräfte allein nicht erklären zu können meint, sondern auch noch eine andere, geistige Kraft als Organisator der Materie annimmt. In Frankreich waren es die ausgezeichneten Schriften Poincarés und die mehr paradoxen Aufsätze Le Roys, die Experimente und die pflanzenbiologischen Studien Francés, die neben den Untersuchungen und seiner Schule über die menschliche Seele Aufsehen erregten. Der französische Physiker Gustave Le Bon sagt: „Die wichtigsten Grundlagen, auf denen ganze Wissenschaften beruhen, sind nur annähernde Wahrheiten, ungefähr wahr innerhalb von Grenzen, außerhalb deren sie alle Richtigkeit einbüßen.“[85] Von Poincaré und Le Roy stammt die Idee, daß die Wissenschaft ein ökonomisches Übereinkommen ist, um handeln zu können, aber nicht eine direkte Erkenntnis der Wirklichkeit. Die Wissenschaft ist bezüglich der Natur das, was eine Landkarte für ein Land ist. Die Erklärung dieses Wortbildes ist ein wenig lang, aber da sie sehr gut veranschaulicht, was damit ausgedrückt werden soll, sei sie hier angeführt.

Ich habe vor mir eine Karte von Italien, die das Land darstellt, ohne eine Naturaufnahme desselben zu sein. Vor allem ist sie viel kleiner, und eine Anmerkung am untern Rande der Karte sagt mir, daß sie im Maßstabe 1 : 500 000 gezeichnet ist, d. h., daß die Karte anderthalb Millionen mal kleiner ist als die Wirklichkeit. Die erste Folge ist, daß die Karte viel weniger enthält, als das wirkliche Italien. Es sind nur die wichtigsten

Städte und Flüsse darauf gezeichnet. Die Berge sind kaum in den Hauptzügen der Alpen und des Apennin schraffiert. Außerdem ist die Karte schematisch angefertigt: Der Po scheint eine fast gerade Linie zu sein. Alle seine Einbuchtungen, Knie, Sandbänke, Inselchen, Eisenbahn- und Fußgängerbrücken, die Schiffe usw. das alles ist weggelassen. Wie manches nicht mit angeführt ist, so ist anderes wieder hinzugefügt. Eine Linie von Kreuzen mit farbigen Streifen geht über die Alpen weg und zeigt die Grenze zwischen Italien und Frankreich, der Schweiz und Österreich an. In Wirklichkeit existieren natürlich weder die Kreuze noch die Farben, denn die Grenze ist eine ideale, künstliche Linie. Auch nicht alle Städte sind auf der Karte verzeichnet, sondern nur drei Sorten; solche mit 50—100000 Einwohnern werden durch einen einzigen kleinen Kreis markiert, die mit 100—200000 Einwohnern mit zwei Kreisen, und die über 200000 Einwohner haben, sind durch drei Kreise kenntlich gemacht. Alle Zeichen (eine Linie soll ein Fluß sein, eine Kreuzlinie eine Grenze, Kreise eine Stadt) werden unten in der Ecke erklärt. Diese Zeichen entsprechen nicht der Wirklichkeit, sie symbolisieren sie nur, — verkleinert, schematisiert, einem Durchschnitt entsprechend. Alle Kartographen der Welt haben dieselben falschen, aber nützlichen Zeichen. Wir finden sie auf amerikanischen wie europäischen, auf australischen wie indischen Karten. Mit Hilfe einer Karte kann man sich orientieren, eine Route aufstellen, sich die Zeit für eine Reise einteilen. Mit einer Karte in der Hand ist man Besitzer eines Landes. In einer Karte sind die Kräfte unendlicher Gelehrter aller Zeiten und Völker vereinigt. Wohl verstanden! eine Karte ist nicht für immer gültig. Es gibt Dinge, die sich verändern. Eine vulkanische Insel kann verschlungen, eine andere kann entdeckt werden; die Zuidersee wird entwässert, das Tote Meer aufgefüllt; die politischen

Grenzen unterliegen der Veränderung; wo keine Stadt war, entstehen welche; Preußisch-Polen entvölkert sich von der slawischen Rasse, und in den Rheingegenden werden polnische Kirchen mit polnischer Predigt eingerichtet. Die Gültigkeitsdauer einer Karte richtet sich auch nach ihrer Größe. Karten mit kleinem Maßstabe, wie die Karten des militärgeographischen Institutes im Maßstabe von 1 : 25000 müssen öfters nachgetragen werden; eine Weltkarte hält viele Generationen aus. Außer den allgemeinen Karten gibt es Spezialkarten. Die Anthropologen haben demographische Karten, Karten, aus welchen die Verbreitung der Rassen, der Religionen, der Sprachen ersichtlich sind, Karten, die sich je nach den Ergebnissen eines Forschers richten und oft geändert werden müssen. Der Geologe hat eine physikalische Karte, auf der die Bodenschichten erkenntlich sind. Der Arzt braucht eine Karte über die Verbreitung der Infektionskrankheiten und der Epidemien und die Art der Endemien. Der Nationalökonom orientiert sich über die Industriebezirke. Der Soziologe liest aus ihr den Bildungsgrad und die Häufigkeit der Kriminalität des Volkes. Auch alle diese Spezialkarten geben nicht die Wirklichkeit wieder, sondern sie symbolisieren sie mit einem System konventioneller Zeichen, die von einer Menge Gelehrten aller Länder und Zeiten in Übereinstimmung zur leichten, klaren Orientierung geschaffen worden sind.

Die Wissenschaften sind nichts mehr und nichts weniger als eine Landkarte der Welt, mehr oder weniger vollkommen, mit größeren oder kleineren Auslassungen, die darauf warten, erforscht zu werden, die sich verändern und die nicht die Wirklichkeit repräsentieren, sondern sie ärmer und schematisiert darstellen. Man muß sie von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachten und ihren symbolischen Zeichen entsprechend verdolmetschen. Dann können sie auf einer Fahrt durch die Welt als Führer dienen.

Man sieht sofort, welche gründliche Veränderung in der Bewertung der Wissenschaften eintritt, besonders in ihrem Verhältnis zur katholischen Lehre. Wie könnte man das sogenannte Gesetz von der Erhaltung der Kraft gegen die Willensfreiheit und die Wunderkräfte anführen, wenn es experimentell erwiesen wäre! Aber es ist nur Hypothese, die der Wissenschaft in mancher Beziehung nützlich erscheint, namentlich wenn es sich darum handelt, gewisse Naturerscheinungen auf bequeme schematische Weise oberflächlich abzutun. Und die Entwicklungslehre könnte als Zeugin gegen die göttliche Schöpferkraft angeführt werden in dem Augenblick, wo sie nicht mehr eine work-hypothesis, eine bequeme Katalogisierung von Tatsachen, sondern eine Erklärung der Dinge ist. Der Atomismus, was beweist er gegen die Existenz der Seele, wenn er nur eine — Eselsbrücke ist?

Man sagt, daß die Wissenschaft sich auf Tatsachen stützt. Aber haben jene drei Hypothesen vielleicht mehr Beweiskraft als die Gefühle für die Religion? Le Roy antwortet sofort, daß die Erscheinungen, auf die sich die Wissenschaft stützt, in Wirklichkeit nur Tatsachen sind, die von einem Gelehrten für einen bestimmten Zweck zurechtgeschnitten sind, und daß man in den Laboratorien, statt die ganze Wirklichkeit zu untersuchen, nur Teile davon auswählt und so modifiziert, daß die Ergebnisse zum Vorschein kommen, welche der Professor erwartet.

In diesem Ideenkreise ist die Wissenschaft eine bequeme Ausdrucksweise, um von Tatsachen zu sprechen (Milhaud), eine Ökonomie des Denkens (Mach), ein nützliches Übereinkommen (Le Roy), verworrene Nüchternheit (Eduard von Mayer). Die Ausdrucksweise und das Übereinkommen kann geändert werden, ohne daß die Tatsachen dadurch beeinflußt würden. Als Beispiel sei ein großes Paradoxon angeführt: Es wäre nicht unmöglich, die Theorie Galileis zu verlassen, um

zu der des Ptolomäus zurückzukehren, um größeren Rechnungs- und Ausdrucksschwierigkeiten aus dem Wege zu gehen. Wir halten uns dabei gleichfalls an die Phänomene. Wenn wir sagen, daß die Sonne feststeht und sich die Erde bewegt, so sagen wir es *aus Bequemlichkeit*, aber nicht weil es wahr ist.

Aber die Bequemlichkeit ist auch der Veränderung unterworfen. Was heute bequem ist, kann morgen unbequem sein. So ist bewiesen, daß die Wahrheit von der Wissenschaft nicht dargestellt werden kann, denn letztere wechselt fortwährend ihr Antlitz. Die wissenschaftlichen Lehren haben eine Geschichte: sie kommen auf, gewinnen an Ausbreitung und verfallen der Mißachtung, werden aufgegeben und später wieder aufgenommen und auf einen Ehrensockel gestellt. Erst blühen, dann erstarren sie, werden Ketzerdogmen und bilden eine Schule, um Neuerungen zu bekämpfen. Man spricht von einer Entwicklung der Arten, aber es gibt auch verschiedene Bücher über die Entwicklung der Wissenschaften. Auch die Entwicklungslehre selbst hat diese Entwicklung durchgemacht: Darwin schien seinerzeit ein Bilderstürmer zu sein, aber heute denkt man gar nicht mehr an die Antidarwinianer, noch an die Gegner der Entwicklungslehre. Die Lehre Kants und Laplaces vom Ursprung der Welt aus einem Nebelfleck ist von de Faye verbessert worden. Aber auch diese Berichtigung hat wieder Neuerungen erdulden müssen. So hat auch die Wissenschaft nicht das Recht, zu sagen, daß sie allein bleibe und daß die Religionen verschwinden. Denn auch die Wissenschaft wechselt ihre Lehren, wie die Damen die Mode.

Damit ist die Wissenschaft außerhalb des Kampfes um metaphysische Dinge gestellt, weil sie eine Sache der Praxis und nicht des Wissens, eine Bequemlichkeit und nicht die Wahrheit ist. Ihre Untersuchungsmethoden versagen, wenn es sich um die Befragung des Innersten der Seele handelt[86].

Mit der Untersuchung unseres Innern hat sich die Philosophie des Zufalls, der Intuitionismus, die sogenannte Neue Philosophie Boutroux' und Bergsons beschäftigt. Ist denn das ein philosophisches System? Mir scheint nicht. Sie bietet keine Serie von fertigen Antworten auf die Fragen nach der Seele, nach Gott, der Welt usw. Sie will das auch gar nicht. Sie ist mehr eine Methode, besser gesagt: ein Wegweiser zu neuen Werten. Die Philosophie des Zufalls kann uns z. B. nicht sagen, was die Freiheit des Menschen ist, sondern sie fordert uns auf, sie zu erproben, in uns zu suchen. Sie kann uns nicht sagen, was das Leben ist, weil auch das Leben, wie die Freiheit, nicht in Worterklärungen gefaßt werden kann, wo sie erstarren würden. Sondern sie zeigt uns, welche Richtung unser Geist zu nehmen hat, um sie kennen zu lernen. Kurz gesagt, sie ist ein Intuitionismus.

Dieser hat aber die Immanentisten veranlaßt, ihre Methode auch auf die religiösen Probleme auszudehnen, sodaß nun der Immanentismus in gewissem Sinne den Versuch, Gott zu definieren, zurückweist und ihn in uns selbst zu suchen empfiehlt. Die Philosophie des Zufalls übernimmt also die vorbereitende Arbeit und dient als Vorstufe für eine neue Apologetik. Boutroux führt in seinem Werke eine Reihe von Determinismen in der Natur an, die alle durch ein Hinneigen zum Höchsten Indeterminierten zerstört werden. Bergson ersetzt mit seiner Kritik der mechanischen Zeit die Fortdauer des Seelischen und zeigt, daß die Willensfreiheit und der Determinismus eigentlich dieselben Dinge sind, die nur durch ungenaue Ausdrucksweise und durch irrtümliche Beobachtungsarten, die nicht die Ergründung des Ichs gestatten, einander gegenüber gestellt worden sind. Beide, Boutroux und

Bergson, haben die Straße verlassen und der neuen katholischen Strömung Ideen zugetragen.

Die Abneigung gegen den philosophischen Intellektualismus ist in der Apologetik als eine lebhafte Abneigung gegen die verstandsmäßige Theologie zu verstehen. Die theologischen Formeln sind eine erkaltete, unfruchtbar gewordene Religion, Augenblicke des Werdens und sozial-mechanische Ausdrücke, wie die Formeln der praktischen Ausdrucksweise, und wie die Feststellungen der mechanischen Zeit. Sie sind für das zu nehmen, was sie sind und dürfen nicht mit wirklicher religiöser und philosophischer Tiefe verwechselt werden, die nicht feststeht und sich nie in eine kurze verstandesmäßige Bestätigung einschließen läßt. Auch bei Bergson haben wir jene Überlegenheit der dunklen aber originellen, tieferen, unerwartet auftretenden Teile der Psyche über die äußeren, vernünftigen, zusammenhängenden und sich berührenden Teile, wo alles durch logische Gliederung aber nicht durch freien Willen geschieht. Für ihn sind die stummen Gründe die einzig fruchtbaren, wenn die Seele sich ohne Zwiespalt und ohne Worte von einem Anfangs- zu einem Endzustand bewegt wie eine musikalische Melodie. Das Ende entspringt nicht notwendig aus dem Anfang, aber es folgt und entspricht ihm naturgemäß, ohne nach den Gesetzen der Logik dazu verpflichtet zu sein, sondern nur vermöge des leichten und strömenden Fluidums. Wenn etwas diese Umschreibungen und ungleichen Bilder erklären kann, so ist es die schöpferische, erfinderische, geniale Kraft, die poetische Inspiration. Ein bestimmter Ausdruck ist unmöglich. Nicht weil die Sache zu verwickelt oder zu unzugänglich für die Seele ist, sondern weil sie zu reich, zu viel umfassend ist. Man fühlt das Leben schwellen, Ideen höher schwingen, man sieht eine höhere Klarheit, eine überlogische Erregung. Erst wenn dieser Zustand beendet,

tot ist, kann er mit dem Schema der Sprache gemessen werden.

In dem Sinne ist die Philosophie des Zufalls Gegnerin der Sprache, der Diskurse, der Dialektik, wenn man nämlich glaubt, mit diesen Methoden die Wahrheit zu ergründen. Sie weist den Geist an, geometrische Klarheit und dialektische Fähigkeiten bei sozialen und praktischen Fragen anzuwenden, weil für diese logische Operationen und klar definierte Begriffe nützlich sind. Aber um die Wirklichkeit zu erkennen, glaubt sie, daß die Ideen Leben und Bewegungsfreiheit haben, in die Dinge eindringen und sich in ihnen verkörpern, den Rhythmus des Lebens mitschwingen und bis in die Tiefen des Verborgenen hinuntersteigen müssen. Kurz gesagt: die Erkenntnis ist ein Werk des Eindringens in die Dinge, sie wird durch Intuition und nicht durch Analyse, durch Sympathie und nicht durch Symbole, durch die Tat und nicht durch Logik erreicht. Man kennt in Wahrheit nur das, was man tut und schafft und was man lebt. Man kann vollkommen alles das von einer Sache wissen, was man vernünftigerweise nur erkennen kann, und doch kann man die Sache selbst nicht kennen, weil man nicht in ihr lebt. Ein vollkommener Theologe kann ein vollkommen religiöser Mensch sein, aber notwendig ist das nicht. Es gibt Theologen, die alles andere als religiös sind. Also wenn ein Theologe religiös ist, so ist dieser Zustand notwendigerweise nicht auf das Konto der Theologie zu setzen. Man kann sogar sagen, daß die logische, formalistische, symbolische Richtung sich mit der Außenseite der Dinge beschäftigt, aber niemals lehrt, in sie hineinzudringen. Es ist darum eine schlechte Methode, wenn man mit der Vernunft anfängt, zu leben. Im Gegenteil, die Vernunft kann hinterher kommen, als ein Zubehör, ein Luxus — aber wichtiger ist das Leben, der richtige Instinkt. Was für die Religion am

wichtigsten ist, ist das religiöse Leben, der religiöse Instinkt, und was für sie nebensächlich ist, das ist die religiöse Formel, die Theologie. Eine arme alte Frau, die in der Kirche betet, ohne Latein zu verstehen, ohne das Dogma zu kennen, kann mit ihrer religiösen Liebe, ihrer evangelischen Tätigkeit höher stehen als ein eifervoller Theologe oder ein neidischer Prälat. Sie ist in das Christentum eingedrungen; die anderen stehen draußen.

Während so die Lehre vom Zufall die Wissenschaft nur ökonomisch bewertet, bietet sie der mystisch-katholischen Bewegung viele neue Gedanken. Im selben Gedankenkreise, aber mit größerer Originalität, bewegt sich Blondel [87].

Der Pragmatismus

Der englische Pragmatismus hat dieser katholischen Bewegung anfangs keine Ideen geliefert. Er stand zu fern, seine Natur war zu verschieden von der ihren. Es kam höchstens zu stummen Komplimenten, zu einem reservierten Interesse.

Der Pragmatismus ist eine allgemeine Lehre, aber auch eine Art Schlüssel, um die Welt zu öffnen. Er hat keine Finessen und stellt keine Imperative auf. Sein Hauptcharakter ist, unpersönlich zu sein und immer noch etwas anderem zu seiner Vervollständigung und Rechtfertigung zu bedürfen. Er dient allen: Katholiken, Atheisten, Protestanten, Dilettanten, Rationalisten, praktischen und phantastischen Leuten. Er kann also auch nicht mit den neukatholischen Strömungen sich vermischen, die nicht so weitherzig wie der alte formalistische Katholizismus sind, sondern bestimmtere Ziele haben.

Der Pragmatismus hat jedoch noch eine andere Eigenschaft: die Wahrheit mit der Klarheit des Lebens zu identifizieren. Diese Eigenschaft kann den radikaleren Strömungen im Moder-

nismus nützen, indem sie ihnen ermöglicht, mit einer neuen Apologetik die Überlegenheit der Religion darzutun. Ohne sich mit der protestantischen Lehre Peirces abzugeben, hat sie sich freier mit den schon arbiträren Gedanken James' entwickelt[88].

Wir haben also feststellen können: ein gegen alles Verstandesmäßige gerichtetes Milieu und eine solche Strömung in der Philosophie, einen, der diese Tendenz in den katholischen Gedankenkreis einführte und dadurch zum religiösen Vorläufer wurde: Newman, einen Vorläufer der Rasse und der literarischen Überlieferung: Pascal, eine Bewegung, die Hindernisse beseitigt: der wissenschaftliche Ökonomismus, eine Philosophie, die Ideen liefert: die Philosophie des Zufalls, einen reservierten Verbündeten: den Pragmatismus.

Nun stelle man sich den im ersten Kapitel geschilderten Katholizismus mit seinen Mängeln vor, wie er durch obige Strömungen vorbereitet wird, und wie in das beackerte Erdreich die Keime gelegt werden. Nun werden wir zwei verschiedene Gewächse hervorsprießen sehen, die Tat des Glaubens und den Gegenstand des Glaubens, das „Wie man glaubt", und das „Was man glaubt", das religiöse Gefühl und das religiöse Dogma, damit das Leben dem Katholizismus zurückgegeben, er selbst aber so reduziert werde, daß er der modernen Geistesrichtung sich anpaßt.

— — der Willensfreiheit. Die Zustimmung ist autonom und hängt nicht von der Vernunft ab. Wenn sie ihr dient, so ist sie nicht durch logische Schlußfolgerungen hervorgerufen, sondern kann sich höchstens auf diese stützen. Das Zustimmen zu einer Sache vollzieht sich nicht dadurch, daß man Schlüsse um Schlüsse zieht, sondern nur allein durch den Akt der Bestätigung, der Bejahung. Es ist eine Bewegung der ganzen Seele, nicht des Verstandes allein. Die Vernunft kann uns etwas mit größerer oder geringerer Kraft glauben machen je nach dem Grade der Wahrscheinlichkeit: das Zustimmen, die Bejahung, die endgültige Entscheidung aber ist absolut, ist oder ist nicht. Man kann nicht von einer mehr oder weniger starken Entscheidung sprechen. Sie erfolgt ohne Untersuchung oder Erörterung und währt oft noch, wenn die Erörterungen, die sie unterstützten, längst verschwunden sind. Sie ist die Stimme des Gewissens, des intimen Imperativs, das sichere Licht, das aus den Tiefen der Seele strömt. Will man z. B. eine Wahrheit aus gewissen Prämissen folgern, so ist die Wahrheit von den Prämissen bedingt. Aber die Zustimmung ist nicht bedingt. Diese hat ihr eigenes Leben, hängt von nichts ab, ist absolut und nicht relativ, ist — Selbstbestimmung. Darum hat sie einen ganz verschiedenen Wert, je nachdem, ob sie auf Grund von abstrakten Verstandesbegriffen oder konkreten Dingen gegeben ist. Und nur die konkreten Begriffe üben eine erfolgreiche Wirkung aus. Die Willensentscheidung, die man auf Grund einer abstrakten Maschinenzeichnung trifft, ist ganz anders als

die vor einer in Tätigkeit befindlichen Maschine. Ein fortgesetztes Vergleichen der ersteren Entscheidung mit der zweiten kann die erstere wohl der zweiten allmählich näher bringen, aber dieses Näherbringen ist auch etwas ganz Konkretes: Praxis erwerben. Die aus Büchern erlernte Taktik ist nicht die auf dem Schlachtfeld erprobte, das amtlich in der Kirche gelesene evangelische Gleichnis ist nicht das gute Beispiel. Deshalb ist auch die Willensentschließung auf konkreter Basis die überzeugende: sie erzeugt den persönlichen Einfluß der Staatsmänner und der Heiligen, der Parteiführer und der Reformatoren. Die kalte, verstandesmäßige Bestimmung dagegen überzeugt und ergreift niemanden.

Der Streit zwischen Glauben und Vernunft ist nur ein Streit zwischen wirklicher, von innen ausströmender und einer nach logischen Erwägungen gegebenen Willensentscheidung. Die Logik möchte die Entscheidung monopolisieren. Sie sagt, sie könne ihre Zustimmung nur bei Beweisen geben und könne um so anspruchsvoller auftreten, je wichtiger für uns die Entscheidung sei. Sonst handele es sich um schwache Personen, sentimentale Frauenzimmer. In Wirklichkeit ist das eine Usurpation. Die Logik ist beschränkt und unvollkommen. Sie kann höchstens im Dienste des Glaubens stehen, aber ihm imponieren kann sie nicht. Sie ist in ihrem Wirken beschränkt, denn ihr ist die ganze wirkliche Welt, die Welt des Experimentes, der Individuen, der Tatsachen, des Konkreten verschlossen. Sie kann keine Tat gebären. Ihre Genauigkeit — das ist ihr Verdienst — schließt sie von der Wirklichkeit aus. Jedesmal, wenn man sie auf die Wirklichkeit anwendet, verarmt sie und wird trügerisch. Sie kann nur existieren, wenn sie streng vorgehen darf.

Noch mehr. Sie ist unsicher. Sie gibt nur Wahrscheinlichkeiten, weil sie Prämissen nötig hat und diese sich wieder auf

andere Prämissen stützen ad infinitum. Also ihr Wert hängt ganz von dem Wert der Prämissen ab, die Solidität ihrer ganzen Konstruktion von derjenigen ihrer Fundamente. Um die Logik wertvoll zu machen, sind wir gezwungen, sie mit Zugeständnissen, Vermutungen, Treu und Glauben zu nähren.

Ihr Gebiet sind die klaren Ideen, die Abstraktionen, die Universalideen. Aber welch gefährliches Gebiet ist das! Man denke bloß an den Begriff Mensch! Was würde daraus werden, wenn ich das, was ich bezüglich meiner Person gefolgert habe, genau so auf Hans, Karl oder Anton anwenden wollte? Das sind doch ganz andere Menschen, die nichts mit meinen Abstraktionen zu tun haben.

Am schlimmsten ist, daß die Logik keine Tat veranlassen kann. Um einer Schlußfolgerung willen hat sich die Welt noch nicht umgedreht. Nur was das Herz berührt, bewegt die Menschen. Und die Wirkung auf die Menschen ist immer moralisch und persönlich, niemals verstandesmäßig. Die Apostel beweisen es, die ganze Geschichte des Christentums beweist es. Was gesiegt hat, das war ihre moralische Überlegenheit, aber nicht ihre Dialektik.

Darum ist das wirkliche Fundament der Überzeugung dasjenige, was uns erlaubt, unsere Zustimmung der Wahrheit und nicht dem Irrtum zu geben. Wir geben unsere Zustimmung nicht zufällig und unüberlegt, sondern wir geben sie dem moralisch Höherstehenden. Jede bessere Einsicht ist von dem Glauben an die Gerechtigkeit und Güte getragen und weist das Böse zurück. Der Glaube stützt sich nicht auf verstandesmäßige Beweise, sondern auf moralische Taten. Die fides formata charitate ist die des Rechttuns, die fides formata ratione kann aber auch ein Ungläubiger haben.

Soll das vielleicht heißen, daß wir die Vernunft verachten und ganz beiseite setzen sollen? Nein. Die Vernunft soll ge-

achtet und geschätzt werden, wenn sie an ihrem Platze ist: d. h. im Dienste des Glaubens. Sie kann den Glauben, der sich gebildet hat, begründen und beweisen. Aber auch hierbei ist zu beachten, daß diese Anwendung der Logik auf den Glauben — d. i. die Theologie — nicht ohne Gefahr ist. Von dem Bestreben erfüllt, alles beweisen zu wollen, beweist sie zu viel und endigt mit dem Ketzertum. Oder, um Beweisgründe für den Glauben zu suchen, findet sie Gründe zum Nichtglauben, Zweifel; oder sie macht gar den Glauben unfruchtbar, kalt, unbeseelt, bindet ihn an ein System, das ihn erdrückt und durch eine Formel ersetzt. Oft stellen sich die Theologen mit den heiligen Dingen zu sehr auf du und du und ersetzen Gott durch ihren eigenen Verstand.

Was also die abstrakte Logik einschränkt, der Grundpfeiler des Glaubens durch die Zustimmung zur Wirklichkeit, das ist das Folgerungsbedürfnis, die Notwendigkeit, Schlüsse zu ziehen, der illative Sinn Newmans. Dieser illative Sinn ist eine Tatsache, ist das Gesetz der Seele, während die Vernunft eine Ausnahme ist. „Ich sage also, daß unsere Art zu denken, die natürlichere ist. Wir gehen nicht von einer Behauptung zur andern, sondern von einer Sache zur andern, von einem Konkreten zu einem andern Konkreten, von einem Ganzen zu einem andern Ganzen. Die Schlußfolgerungen, zu denen wir durch die Voraussetzungen, von denen wir ausgingen, gelangen, führen uns entweder zu einer Willensentscheidung oder bringen uns ihr näher. In jedem Fall aber bleiben wir nicht bei einer Analyse der Voraussetzungen stehen; ja oftmals erkennen wir sie gar nicht als Voraussetzungen an. Wir ignorieren nicht nur die Untersuchung, die wir vorgenommen haben, wir ignorieren auch die Voraussetzungen, von denen wir ausgegangen sind. Für den Geist ist die Untersuchung nur ein einfaches Vorher-

wissen und -sagen, wie es buchstäblich bei den Enthusiasten der Fall ist, die ihre Gedanken für Inspirationen ansehen.

Das ist die Art und Weise, mit der wir gewöhnlich untersuchen. Wir treten direkt mit den Dingen, wie sie sind, in Berührung, eines nach dem andern in seiner ganzen Konkretheit intim und persönlich erfassend, aber nicht durch bewußte Anwendung eines Hilfsmittels oder einer künstlichen Beförderungsart. Beispiele liefern unwissende Menschen und Genies, also jene, die weder verstandesmäßige Regeln und Kunstgriffe kennen oder sie wenigstens nicht gebrauchen, die unter oder über geistiger Disziplin stehen. Wie die wahre Poesie ein unwillkürliches Hervorquellen von Gedanken ist und darum den Ungebildeten wie den Gebildeten eignet, keiner aber allein vermittels der Regeln der Redekunst oder der Metrik ein Poet werden kann, so ist diese unwissenschaftliche Untersuchung natürliche Befähigung, ein Geistgeschenk, oftmals eine Gewohnheit, eine zweite Natur, ein Hervorquellen aus der Tiefe, was die logischen Regeln eben nicht sind „nascitur, non fit“[89].

Das Anlangen bei der Wahrheit ist somit nicht der Zwang einer äußeren Notwendigkeit oder das Resultat einer Reihe von Bewegungen in einem Zahnradgetriebe, es ist eine individuelle Perzeption, die Tat unseres Geistes und darum höchst persönlich. Wer da glaubt, die Meinung einer Person durch reine Logik gewinnen zu können, der kann auch an eine Überzeugung glauben, die unter der Folter ausgesprochen worden ist. Diese persönliche Logik richtet die abstrakte Logik, sie wählt unter den Wahrscheinlichkeiten, die ihr die abstrakte Logik darbietet. Ohne sie gibt es keine wirkliche Neigung zur Religion.

Aber, wird man einwenden, erlaubt nicht die Gewissenhaftigkeit einen freien Willen, verurteilt sie nicht den Irrtum? Das wäre der Fall, wenn die Neigung zu Folgerungen und Schlüssen

reine Sache des Verstandes wäre. Aber in Fragen der Religion entscheidet er sich für moralische Gründe. Jeder gute Mensch ist für die Offenbarung vorbereitet. Sein illativer Sinn spricht sich sofort für die Wahrheit aus, weil er moralisch ist. Er ist nicht von der Klarheit überzeugt, sondern von der Liebe. Seine Liebe überflügelt die logischen Schlüsse. Diese durch Newman klar ausgesprochene Idee erklärt alle die verschiedenen praktisch-moralischen Formen der neuen französischen Apologetik, wie uns die Lehre vom Zufall die Lehre der Immanenz erklärt.

Das Recht des Gewissens

Bleiben wir ein wenig bei der Sache, um die Folgen der Lehre Newmans zu sehen. Newman ist immer ein wenig darauf bedacht, zu verdecken und zu retten, was in seinem Gedankengang scholastisch war. Er beschäftigt sich mit der Einheit des Glaubens. Mit vieler Bescheidenheit feilte und korrigierte er seine Ausdrücke nach den römischen Handbüchern[90]. Aber wie das immer so geht, es gelang ihm vielleicht, Irrtümer und Widersprüche einzuführen, aber nicht, seine Gedanken daraus zu bannen. So sehr er auch zu Ehren des tridentinischen Konzils vor der Theologie den Hut zog, im Grunde tat er dabei einen Schritt zum Fideismus hin. Durch ihn ist tatsächlich die Autonomie des Glaubens bestätigt worden. Man versteht nun, daß die Papstanwälte ihn wegen Zuflüsterung von Haß gegen die Vernunft und Verachtung der Theologie anklagen können. Bei Newman ruht das Gebäude der Religion ganz auf dem Gewissen. Dasselbe ist „das Grundprinzip" und „die Seelenwahrnehmung der Religion"[91], jedoch nicht der Religion im allgemeinen, der natürlichen Religion, sondern der offenbarten Religion, der katholischen: „Das Gewissen ist der ewige Stell-

vertreter Christi, der Prophet, der uns die Wahrheit offenbart, der König, der uns durch seine Kommandos imponiert, der Priester, der segnet oder verflucht. Auch wenn das ewige Priestertum der Kirche verschwinden würde, das heilige Priesteramt würde überleben bleiben im Gewissen“ [92].

Und der katholische Gehorsam, was geschieht mit ihm? Er bleibt, denn er ist kein wahrer Gehorsam, wenn er nicht freiwillig ist. „Die wahre Unterwerfung,“ sagt Laberthonnière [93], „ist ein autonomer Akt; um wirklich zu gehorchen, muß man wissen, was man tut und tun will. So verstanden, ist der Gehorsam aktiv und nicht passiv. Er kommt aus dem Innersten, aus dem Herzen. Es würde auch zu nichts nützen, passiv Weisung und Belehrung einer äußeren Autorität zu erdulden, weil damit der innerste Grund unseres Wesens nicht geändert werden würde. Und gerade dieser innerste Grund muß geändert werden. . . .“ Was das Gewissen nicht anzeigt, zeigt Gott nicht an. Das erscheint als eine Anwendung des Berkeleyschen Prinzips „esse est percipi“ [94].

Wie aber kann man mit dem Katholizismus einig gehen, der doch seit dem Mittelalter die größte Verschiedenheit mit dem Individuum gezeigt hat? Der den Glauben mit Schwert und Feuer, mit den Kreuzzügen und der Inquisition eingeprägt? Der, um das äußere Ansehen zu bewahren, das innere ganz vernachlässigt hat? Er hat nur immer ängstlich über das äußere Schisma und die Skandale gewacht, aber nicht über das innere Schisma und die Gleichgültigkeit.

Die Lehre Newmans setzt den Gläubigen in ein ganz anderes Licht: er soll der wahre Mittelpunkt des Katholizismus sein, das Ende und der Anfang der Kirche, nicht mehr die Autorität soll ein und alles sein. Die Kirche ist für den Gläubigen gemacht, aber er nicht für die Kirche.

Wie läßt sich das mit der verachteten Oberhoheit der Kirche vereinigen?

Der Glaube ist für Newman eine rein persönliche Tätigkeit, das Entschließen ist ein unwillkürlicher, fast poetischer Akt. Wie vereinigt sich das mit der Masse, die aus Gewohnheit gläubig ist und mit dem geringen Eifer des Klerus für Aufklärung der Gläubigen? Der neue Katholizismus verlangt auch das Recht des Gewissens: die neuen Katholiken sollen aus Überzeugung katholisch sein, nicht auf Befehl; sie haben sich erst nach ihrem Gewissen, dann nach dem Papst zu richten[95]; sie sollen allen Respekt vor der Autorität haben, aber der Respekt vor der eigenen Seele muß ihnen vorgehen. Sie wollen als Individuen und nicht als Herde behandelt sein. Sie sagen: die Zeit, in der die Kirche mit zeitlichen und geistlichen Strafen imponieren konnte, ist vorbei; jetzt muß sie überzeugen. Sie muß sich anstrengen, die verlorenen Seelen wieder zu gewinnen, aber nicht mit formaler Unversöhnlichkeit, sondern mit dem Vorbilde eines höheren Lebens und einer herzlichen Liebe. Sie muß in die Bedürfnisse eines jeden Individuums eindringen und zeigen, daß ihr einziger Zweck ist, die seelischen Schmerzen der Menschen zu lindern. Sie muß aufhören, ihre Aufgabe darin zu sehen, katholische Schafe zu weiden. Der Disziplinargehorsam ist gut, aber was die Vernunft und das religiöse Gefühl anbelangt, so muß eben jeder persönlich überzeugt sein. Eine katholische Masse, die weiter nichts ist, als eine Schachtel Figuren ohne individuelles Gewissen, ohne starke Überzeugungen, ist eine Masse, die auseinander stiebt, sobald die gemeinsamen Interessen verschwinden, sobald der äußere Zusammenhalt verloren gegangen, sobald die Drähte gerissen sind, an denen sie hingen, wie man in Frankreich gesehen hat. Darum soll sich die Kirche allein auf den freiwilligen Zusammenschluß von

Menschen verlassen, die ihre eigene Vernunft gebrauchen, die glauben, weil sie mit sich zu Rate gegangen sind. Sie nur können Apostel und wertvolle Boten sein. Solche Charaktere finden sich nur unter den neuen Katholiken, die den Wert der wirklichen Persönlichkeit der Gläubigen sich zurückerobern und darum Gläubige sind, andere überzeugen, weil sie einen wirklichen Entschluß fassen können, aber keinen aufgezwungenen dulden. Es besteht keine Hoffnung mehr, daß die Kirche zurückgewinnen kann, was sie verloren hat: irdische Macht oder den Schutz einer Regierung. Das dringt nicht in die Gewissen ein, das hat keinen Wert. Das wirkliche religiöse Werk ist das apostolische: Menschenfischer zu sein. Deshalb haben sich auch die Modernisten immer ablehnend gegen alle Vereinigungen mit Reaktionären verhalten und die Meinung zurückgewiesen, daß ein politischer Sieg auf die Religion Einfluß haben könnte. Dagegen haben sie immer darauf bestanden, daß der Katholik mit seiner ganzen Erkenntnis, seiner ganzen Tätigkeit, mit seinem ganzen Leben Katholik sein soll, aber nicht bloß dann, wenn er einen Wahlzettel in die Urne zu stecken hat[96].

Die neue Apologetik

Zur Wiedergewinnung, Gewinnung und Erhaltung von Gläubigen hatte die Katholische Kirche ein wirksames Werkzeug nötig: die Apologetik. Wenn die Apologetik wirksam sein will, muß sie fähig sein, das hervorzubringen, was man von ihr erwartet. Wenn man zu den Menschen in einer Sprache redet, die sie nicht verstehen, und wenn es die größten Wahrheiten sind, man wird sie nicht überzeugen können. Für den Katholizismus ist es selbstverständlich, daß er sich einer Apologetik bedient, die für diejenigen geeignet ist, an die er sich wendet. Das

ist eine verehrungswürdige Überlieferung, die bei dem Apostel beginnt, der „denen, die ohne Gesetz sind, schien, als wäre er ohne Gesetz, damit er die gewinne, welche ohne Gesetz waren, kurz, der allen alles geworden war, damit er alle rette“[97].

Die ersten Christen zögerten nicht, die heidnischen Dichter und Moralisten als Zeugen ihres Glaubens zu zeigen. Tertullian sagte: »monstrabimus vobis idoneus testes Christi illos ipsos quos adorabis«. Wie hätten sie das auch anders verstehen können? Minucius Felix nahm sich vor, die heidnischen Edlen, Literaten und Ästheten zu bekehren, welche dem bäurischen und plebejischen Charakter der neuen Bewegung am meisten abgeneigt waren. Er nahm sich dabei Ciceros Sprechweise zum Vorbild und flocht in seine Dialoge literarische Zitate und rhetorische Argumente ein. Tertullian dagegen wandte sich ans Volk und gebrauchte dabei einen lateinischen Dialekt, eine gröbere Sprache. St. Cyprian, dessen Publikum aus bereits Bekehrten bestand, für die heidnische Schriftsteller keine Autorität mehr waren, bediente sich Zitaten aus der Heiligen Schrift. Der hl. Lullus beugte sich den Mohammedanern, um diese auf ihr Haupt zu schlagen, und die Jesuiten drangen in den Protestantismus ein, um ihn zur hl. Kirche zurückzuführen. Und in China wird der Papst eine Annäherung des Christentums an den Buddhismus nicht ohne weiteres verdammen können[98]. Das Problem des Katholizismus besteht darin, die Lehre nach oben und unten hin, vor allen Zeiten und den verschiedenen Völkern gleich zu halten. Die Methode zur Überzeugung der anderen muß immer verschieden sein, und ist auch immer verschieden gewesen.

Sie ist es gewesen, aber sie ist es nicht mehr. Das ist die Hauptursache der Fehler des Katholizismus. Er weiß nicht mehr zu den Menschen der Gegenwart zu sprechen. Er spricht eine veraltete Sprache, mit Formen, die ans Mittelalter erinnern

und mit Beweisen, die dem 17. Jahrhundert entlehnt sind. Die Prediger der Kirche, die Lehrer der Apologetik in den Seminaren haben keine Berührung mit lebenden Seelen, sondern mit Phantasmen, welche drei Generationen vorher in Bücher gemalt worden sind. Zu den Predigten kommen nur die Überzeugten, und die Predigten haben schließlich auch nichts, was die Nichtüberzeugten heranziehen oder überzeugen könnte. Eher erwecken sie noch Zweifel in den Gläubigen.

Die Bücher sind nicht besser als die Predigten. Die Beweise für das Dasein Gottes, die historische Autorität der Kirche sind derart aufgestellt, daß man sie eine gebildete Person nicht lesen lassen kann, weil sie nicht den mindesten logischen Anstoß vertragen können.

Der erste und schlimmste Fehler ist, daß die Kirche spricht, als wenn sie noch Macht über die Gemüter hätte und als wenn sie sich an Gläubige wendete, denen Zweifel aufgestiegen sind. Statt dessen hat sie es mit einer überwiegenden Mehrheit von Indifferenten, Zweiflern, Epikuräern, Machiavellisten, Dilettanten und Atheisten zu tun. Alle diese Personen können durch einfache mechanische Logik, durch das Klappern der scholastischen Mühle nicht gewonnen werden. Sie akzeptieren nicht die Prämissen und können demzufolge auch nicht die Schlüsse annehmen. Die Kirche spricht lediglich zum Verstand, und, was höchstens ein Gläubiger aushalten kann, das wird einen Ungläubigen niemals bekehren. Aber auch wenn er mit dem Verstande zum Glauben käme, so wäre er wohl mit dem Hirn ein Katholik, aber nicht mit der Seele. Aber gewöhnlich geht das Bewußtsein des Nichtkatholischseins mit dem Nichtwissen, was Katholizismus ist, einher. Wem also dient diese Apologetik des 17. Jahrhunderts? Warum wird dieses verrostete Instrument noch gebraucht?

Man muß eine neue Apologetik schaffen.

Was heute dem Glauben vorgeworfen wird, ist grundverschieden von dem, was ihm vor 200 Jahren entgegengehalten wurde. Die Erziehung verschließt dem Seminaristen die Welt, hält ihn in Unkenntnis mit ihr, und, damit er später in keine Versuchungen gerate, wird er finanziell kurz gehalten und vor den Feinden des Glaubens mehr oder minder stark gewarnt. Diese Feinde sollen sein: Irrsinn, Hochmut, Torheit oder dämonische Einflüsse — niemals aber der gute Glaube, der gilt als Ignoranz. Diese Gegensätze sind schon im voraus verdammt, und da die Seminaristen gewohnt sind, sie in ihrem Schulzimmer schon besiegt zu sehen, zweifeln sie nicht, daß es draußen in der Welt auch so sein müsse. Wenn aber im Beichtstuhl oder auf der Kanzel die Dinge sich anders zeigen, wenn ihnen Bücher und Zeitungen unter die Hände kommen, die die Dinge ganz anders darstellen, dann verlieren die jungen Priester die eingedrillte Taktik und kommen in Gefahr, ihren Glauben zu verlieren.

Wie aber kann so ein junger Priester die Bibelkritik widerlegen, wenn sie für ihn ein verschlossenes Gebiet ist? Wie kann er die Entwicklungslehre bekämpfen, wenn das, was er davon weiß, die Glaubwürdigkeit einer Zeitungsnotiz in der Saurengurkenzeit nicht übersteigt? Und wie kann er einem Gegner gegenübertreten, wenn er in ihm einen bösen Geist oder einen schlechten Willen voraussetzt?

Ein schwerer Fehler dieser Apologetik ist es ferner, daß sie außerhalb des Menschen bleibt, die Religion als etwas Äußerliches, dem Menschen Fremdes hinstellt, das er unterwerfen und kommandieren muß. Die Religion ist für sie etwas Fremdes, Historisches geworden, etwas Überwundenes, das man beweist, wie man alle historischen Tatsachen beweist: durch Dokumente. Sie ist eine Lehre, die bewiesen wird wie alle Lehren: durch Logik,

und die angenommen wird nicht sowohl wegen ihrer Anpassungsfähigkeit an die menschliche Natur, als wegen ihrer Beziehungen zu Gott. Um das zu beweisen, zeigt man, daß solche Lehre und solche geschichtlichen Tatsachen die Kraft der Natur und des Menschen übersteigen. So wirkt die Religion vor allem durch Macht und nicht durch Sympathie. Und darum hat sie etwas Kaltes, Unmenschliches.

Es ist wahr, daß sie sich als Überlieferung darbietet. Aber dieser Charakter, der einem Katholiken heilige Verehrung einflößen müßte, wird im Gegenteil heftig bestritten. Heilige Rechte der Verehrung hat die wirklich tätige Apologetik auch niemals besessen. Es genügt, an den hl. Augustin (diesen alten Vater und Antithomisten der Modernisten) zu erinnern, um sich davon zu überzeugen. Für die Mystiker ist die Religion nie eine historisch abgeschlossene Tatsache gewesen, sondern eine ewige Sache, die sich in dem Herzen eines jeden Menschen wiederholen müsse, weil sie stark und rüstig ist. Von diesem Standpunkt aus stimmt Laberthonnière mit dem alten deutschen Mystiker Eckehart und seinen Schülern, vor allem mit Sebastian Franck, überein. „Adams Sündenfall ist nicht nur ein Ereignis, das vor Tausenden von Jahren eingetreten ist und das die Lehrer als eine für immer verschwundene historische Tatsache berichten müssen, sondern es ist ein zeitloses Geschehnis, das bis auf euch und auf mich gedauert hat und das die letzten Menschen noch erleben werden. Wir erfahren es in unseren gegenwärtigen Lebensbedingungen, während das Blut des gefallenen Adam in unseren Adern kreist. ... Dasselbe gilt von der Auferstehung. Ihr Geheimnis wiederholt sich in unser aller Leben ..."[99].

Drei Fehler müssen der alten (alten und doch nicht traditionellen!) Apologetik vorgeworfen werden: modernen Menschen

nichts zu gelten, zu verstandesmäßg zu sein, die Religion als eine äußere Sache dem menschlichen Bewußtsein zu bieten. Wir werden nun sehen, wie die Modernisten eine neue Apologetik geschaffen haben, die diese Fehler vermeidet[100].

Etwas fällt uns bei dieser neuen Apologetik vor allem auf: ihr vollkommen orthodoxer Charakter und die Einführung eines agnostischen und relativen Prinzips. Die Orthodoxie verbirgt diesen Keim vorläufig noch, er wird erst später zum Vorschein kommen. Nichts ist orthodoxer, als eine Entfaltung der Apologetik, nichts ist traditioneller und mehr auf heilige Texte gegründet, aber zusammengenommen ist auch nichs gefährlicher.

Wenn man davon ausgeht, daß man zu den Menschen nur von Dingen und in einer Sprache reden kann, die sie verstehen, so wird man sofort begreifen, daß auch Gott und die Kirche nicht anders zu den Menschen sprechen und sie unterweisen können, als mit wirklichen menschlichen Formen, die der Zeit, dem Lande und dem Bildungsgrade seiner Bewohner angepaßt sind. Es handelt sich also um eine schlichte Apologetik; die Lehre bleibt dabei unverändert, nur die Form wechselt.

Aber ist man nicht gezwungen, eine Veränderung der Lehre anzunehmen, wenn man das Prinzip des Relativismus der Erkenntnis voraussetzt? Sind nicht die Dogmen selbst Ausdrücke, Formeln, Worte? Und kann die Apologetik nicht gemäß den Ausdrucksformeln der Menschen, die sie verstehen sollen, geändert werden, da sie sonst nicht verstanden werden, wenn ihre Formen veraltet sind?

Ich will hier nicht Beweise antreten, die ich erst später zu bringen habe. Ich wollte hier nur feststellen, wie wichtig das Entwicklungsprinzip des Dogmas ist, einmal wegen der

Anpassungsfähigkeit der Apologetik, die ihrerseits von jahrhundertealter katholischer Praxis und der Vernünftigkeit des Prinzips gedeckt und beschützt gewesen ist.

Auch hier gibt es Ideen, die aus den Verhältnissen emporwachsen und Verwirklichung fordern. Die ersten Modernisten haben sie nicht gesucht, höchstens an eine Reform der äußern Apologetik gedacht. Dabei haben sie aber plötzlich vor der Notwendigkeit gestanden, die Lehre innerlich zu reformieren.

Die Philosophie der Tat

Als Maurice Blondel am 7. Juni 1893 in der Sorbonne zu Paris seine These von der „Action" verteidigte, dachte er vielleicht nicht, daß sie die Basis einer neuen Apologetik werden würde. Auch die Examinatoren ahnten dies nicht. Die meisten verstanden sie überhaupt nicht — ausgenommen Boutroux[101] —, und sie erweckte keine Diskussionen in den Zeitschriften. Sie war kein Aufsehen erregendes Buch. Erst später hatte sie Erfolg und ward gefürchtet, als ihr ein geschätzter Erklärer erstand: Laberthonnière. Eine Apologetik war sie sicher. Sie ähnelte freilich nicht den vergangenen, lehnte sich sogar in manchen Punkten an Newman an, und in anderen Punkten ging sie mit vielem Verständnis in dem mehr lebendigen als kalt verstandesmäßigen Strom, der die Namen P. Gratry, Ollé-Laprune (Blondels Lehrer) und Fonsegrive führte[102]. Aber ihre Form war dunkel, ihr Stil schwerfällig und tiefsinnig, ihre Wucht, der Gebrauch eigentümlicher, vom allgemeinen Sprachgebrauch abweichender Ausdrücke gab dem Werke von Anfang an unter all den agnostischen, kantischen, positivistischen Werken jener Zeit eine Sonderstellung. Alle diese Eigenschaften haben das Buch höchst unpopulär, schwer verdaulich und schwer

zitierbar gemacht. Es ist ein Buch, das erst in die Umgangssprache übersetzt und verständlich gemacht werden muß, und tatsächlich haben diejenigen, die sich darauf beriefen, es erst übersetzen müssen. Mehr als das Buch selbst haben erst diese Übersetzungen auf den neuen Katholizismus eingewirkt, um so mehr als Blondel — sei es aus Gewissensskrupeln, sei es aus Furcht vor Verbannung — die Action nicht hat neu auflegen lassen. Auch uns interessieren mehr die Bearbeitungen als Blondels eigene Philosophie und seine freiheitlichen Ideen (die ähnlich denen Bergsons sind). Uns liegt vor allem an dem Grundgedanken, der die Basis der neuen Apologetik bildet.

Dieser Grundgedanke hat nichts zu tun mit der Tat, wie sie gewöhnlich verstanden wird. Es handelt sich nicht darum, die Religion als nützlich und praktisch hinzustellen (eine Deutung, wie sie viele fälschlicherweise mit Bezug auf den Pragmatismus geben), auch nicht darum, die Tat als Kriterium der Wahrheit hinzustellen.

Die Philosophie der Tat ist eine Philosophie des Seins und führt zu einer Apologetik, die auf das Einssein Gottes mit der Materie, die Immanenz, gegründet ist. Sie ist eine Philosophie des Seins, denn sie will beweisen, daß sie das Postulat und das Endziel des Lebens, jedes Lebens ist, auch des Lebens, welches das Sein leugnet (der Skeptiker) oder darüber lacht (der Dilettant). Sie führt zu einer Apologetik der Immanenz, die feststellt, daß das Sein, weil Gott, in allen ist und nicht außer uns gesucht werden darf. Wenn es nicht ein wenig in uns allen wäre, könnte der Zweck nicht erreicht werden, und wenn wir es nicht in uns fänden, könnten wir es nicht erwerben — durch die Tat. Nicht rein mit dem Gedanken, mit der Intelligenz, mit dem Wissen, wie wir eine uns fremde Sache aufnehmen und wie eine uns fremde Sache von uns Besitz ergreift

— sondern mit der Tat, mit ganzer Seele müssen wir in immer engere Beziehung zu Gott treten. Blondel sagt: „Nichts wirkt auf uns oder durch uns, was nicht wirklich subjektiv, was nicht in uns verdaut, was nicht von uns belebt, organisiert worden ist. Eine abstrakte Darstellung genügt nicht, um den psychischen Automaten zu bewegen. Das Gewissen ist eine verschlossene Welt, es öffnet sich nur dank der Vermittelung der unbewußten Einflüsse auf das Leben. Diese Einflüsse müssen begriffen werden, wenn man ihnen folgen soll. Dieselben Lehren zeitigen ganz verschiedene Früchte, je nach dem Boden, auf den sie fallen. Jeder Gedanke ist tatsächlich autochthonisch. Auch für uns gibt es keine andere Wahrheit, als die unserm Wesen eingeboren ist. Unsere Wünsche sind und werden nur das, was wir sind und tun. Die Ideen müssen durch das Gefühl gehen, wenn sie nicht toter Buchstabe bleiben sollen“ [103]. Denken allein genügt nicht, man muß auch handeln, wenn der Gedanke tief sein soll. Erst die Handlung klärt und belebt den Gedanken. Im Gedanken kann man nie zur Freiheit gelangen, aber sobald man ihn in die Tat umgesetzt hat, dann besitzt man sie. Weil die Tat sich selbst nicht genügt, setzt sie das Unendliche und Unvollkommene voraus und führt uns so zu Gott. Man sagt, daß das Sein nicht ist. Solange aber der Kampf um das Sein nur verstandesmäßig geführt wird, wie will man es da beweisen können? Handelt, sucht, erfüllt die zur Auffindung notwendigen moralischen Vorbedingungen, so werdet ihr finden! Ihr möchtet es mit ein wenig Verstand haben! Statt dessen helft euch gegenseitig, es euch zu geben, mit Tat und Schmerz, mit der Entäußerung des Ichs und des Relativismus. Sucht im Absoluten zu leben und das Absolute wird sich euch entschleiern!

Ein moralisches und tätiges Kriterium herrscht darum in der ganzen Erkenntnisfrage vor, sogar in der höheren Erkenntnis,

der Gottes. Ein Passus im hl. Augustin gibt die Theorie sehr gut wieder und weist zugleich die Anklagen wegen gefährlicher Neuerungen zurück: „Alle Dinge, die in unseren Verstand eindringen, werden von uns verstanden, nicht wegen der äußeren Stimme, die spricht, sondern indem wir im Innern die Wahrheit zu Rate ziehen, die unseren Geist beherrscht und die vielleicht das Wort uns zuführt, um es zu beraten. Diese Wahrheit, die wir befragen und die uns belehrt, ist Christus, der nach der Heiligen Schrift im Menschen wohnt, d. h. die unveränderliche Tugend Gottes und seine ewige Weisheit. Jede vernünftige Seele zieht diese Weisheit zu Rate, aber sie entschleiert sich einem jeden nur nach der Fähigkeit seines guten oder schlechten Willens, sie empfangen zu wollen oder nicht. Wenn man sich betrügt, so ist der Fehler nicht der zu Rate gezogenen Wahrheit zuzuschreiben, wie es auch nicht ein Fehler des ewigen Lichtes ist, wenn die Augen des Körpers starken Täuschungen unterliegen“ [104].

Der Idee von dem Eindringen des Übernatürlichen in die menschliche Natur schließt sich die Idee von der Wahrheit in Bewegung, der Wahrheit in Handlung, Tätigkeit an. Einer der von Laberthonnière beliebten Sätze ist, daß, wer einmal Wahrheit gefunden hat, sie immer weiter sucht. Wer gewohnt ist, die Wahrheit als ein feststehendes System, eine Sammlung von Ideen, ein äußeres Objekt, das alles aufnimmt, zu betrachten, dem wird diese Idee befremdlich klingen. Aber Laberthonnière bekämpft diesen altgriechischen Idealismus und setzt an seine Statt den christlichen Idealismus, d. h. die Wahrheit, die der Mensch in seinem Innern mit Gott geschaffen hat, das Werk der Untersuchung unseres Innern vereint mit der Gnade, die fortschreitende Offenbarung, die niemals aufhört. Auch hier dient der hl. Augustin als Richtschnur: „Suchen wir, wie jene suchen, die finden sollen und finden wir, wie jene, die

noch suchen sollen, weil gesagt ist: ‚Der Mensch, der am Ende angelangt ist, fängt von neuem an'"[105]. Für ihn hat die Philosophie den lebensvollen Charakter der Kunst, die Äußerungen der Kunst. Sie ist eine Frage des moralischen, wie des Verstandeslebens. Nur wenn man sie verkörpert, ganz in sich aufnimmt und sie lebt, kann man die Wahrheit wirklich verstehen. Wißt ihr, was sonst geschieht? Entweder man verkümmert in seinen wirklichen Bedürfnissen, oder man lernt wie ein Papagei Formeln auswendig, mit denen man ausgezeichnete Reden halten, vorzügliche Kartenhäuser aufführen kann — alles Dinge, die außer uns bleiben, die hohl sind, weil wir inzwischen eine andere Wahrheit leben, andere Begriffe gebildet haben.

Also muß die Wahrheit immer in Bewegung sein. Sie kann nie vollkommen sein, weil der Mensch nie vollkommen Gott versteht, am allerwenigsten Gott selber sein kann. Dies ist eine der eigentümlichsten Eigenschaften der neuen Apologetik, sozusagen eine Art Agnostizismus, aber ein anreizender, tätiger Agnostizismus, nicht jener beschränkende, besänftigende der Positivisten. Die neue Apologetik hält die Seele immer in Glut, damit sie immer geschmeidig, schmiedbar bleibt; sie verhindert, daß sie hart und kalt wird. Sie ist die Untersuchung des Lebens — und folglich das Gegenteil der Scholastik. Das Buch, das in geradezu klassischer Weise das christliche Leben so auffaßt, sind die Bekenntnisse des hl. Augustin. Und es muß hierbei festgestellt werden, daß viele ihrer Verteidiger wirklich experimentiert haben und überzeugt worden sind: sie haben suchen müssen, um zu finden. So Newman und Tyrrel. Und wenn man das Privatleben vieler Modernisten kennen würde, könnte man nach manchen Stunden der Zweifelsucht und Grübelei dasselbe Phänomen feststellen. Die Gegner jedoch verraten statt dessen mehr oder weniger ein Begriffsvermögen,

das gewohnt ist, an einer Lehre festzuhalten, die in den Tagen der Kindheit von den Eltern eingepflanzt und nach dem im ersten Kapitel erklärten Absonderungssystem der Katholischen Kirche gehegt worden ist. Man kann demnach an dem Gegensatz der beiden Lehren einen Gegensatz zweier Erziehungssysteme und zweier Typen von Menschen beobachten. Es ist klar, daß der erste Typus, der nach und nach seinen Glauben erwirbt, ihn viel inniger erfaßt, und daß seine Predigt viel wahrer ist.

Charakteristisch für den Katholizismus ist auch, daß er eine Religion »per procura« ist, eine Religion des Stellvertretertums. Der Gläubige von heute darf nicht viel denken, er kann die Armen beten lassen, kann die Messe von Priestern lesen lassen und sein Leben nach den Anweisungen des Beichtvaters einrichten. Sein religiöses Erbteil wird von Priestern verwaltet.

Mit der neuen Apologetik wird das anders. Die innere Tätigkeit kann nur individuell sein, ihr Wert und ihre Wirkung hängt nur vom Gewissen ab. Der Tod Adams und die Wiedergeburt Christi — um die mystischen Worte Laberthonnières zu gebrauchen — kann nur auf persönlichem Wege sich vollziehen. Alles, was vom Gewissen nicht berührt wird, ist tote Sache.

Man sieht, welch ein Irrtum es wäre, wollte man die Philosophie der Tat als eine Überschreitung der Praxis ansehen. Man kann sogar sagen, daß es nur einen Idealismus gibt. Obgleich Laberthonnière davon nichts hören will. Natürlich kein Idealismus nach der alten Auffassung mit äußerlichen Wahrheiten, sondern ein moderner Idealismus, in dem die Wahrheit aus der Seele geboren ist, ein Idealismus, der sagt: Ihr sucht das Sein außer euch und findet es nicht; wenn ihr es finden wollt, dann sucht es in euch. Im Grunde genommen ist es eine Apologetik des innern ernsten Lebens, der Reflexion und Selbstbeobachtung. Zwar anerkennt und betont sie sogar (Blondel) die

Kraft und den Wert des unbewußten Lebens (auch Newman und Tyrrel), aber das Unbewußte kann nur durch das Bewußtsein und die Reflexion erkannt werden: die Philosophie der Tat erzeugt also eine idealistische Handlung[106].

Die Immanenz in der Gesellschaft

Jedoch dieser Begriff der Immanenz Gottes im Individuum würde direkt zum Protestantismus führen: jeder wäre seinem Gott gegenübergestellt und müßte sich mit ihm ohne Vermittler auseinandersetzen. Jeder Gemeinsinn, jede Gesellschaftsidee, jede kirchliche Konstitution, jeder Schein einer Autorität wäre verloren, und die Immanentisten von heute müßten jede Autorität zurückweisen, wie die deutschen Mystiker der Reformation auch die wenige Autorität und den geringen äußeren Kult, den Luther übrig gelassen hatte, zurückgewiesen haben[107]. Da aber die Modernisten sich durchaus von den Protestanten unterscheiden wollen und sich auch tatsächlich von ihnen unterscheiden, so haben sie mit dem Begriffe der Immanenz Gottes den Begriff der Immanenz der Kirche und religiösen Gesellschaft verbunden. Ihr Katholizismus wird darum sogar so weit gedrängt, daß er Ideen annehmen muß, die außerhalb des Credo der Katholischen Kirche liegen. Man weiß, daß der Katholizismus immer einen exklusiven Charakter unter den Offenbarungsreligionen gehabt hat, die jeden Ungläubigen verdammen. Anders die Modernisten. Einige von ihnen geben ängstlich, andere ganz offen zu, daß sie von Gott eine liebevollere, weniger jüdische Vorstellung haben. Der Syllabus des Gläubigen geht so weit, zu sagen: „Jesus Christus hat verstanden, die ganze Menschheit im Hinblick auf das letzte Ende zu organisieren. Nichts beweist, daß er eine besonders auserwählte Gesellschaft unter dem besonderen Namen

Gesellschaft Jesu hätte gründen wollen. In Wirklichkeit hat Jesus Christus gar keine Gesellschaft gegründet, und es gibt keine Kirche Jesu im Sinne einer auserlesenen Gesellschaft. Jesus Christus hat eine moralisierende Macht geschaffen, die bestimmt ist, unter den Menschen fortgesetzt weiter zu wirken. Ein Werk zur moralischen Hebung der Menschheit hatte er unternommen, nichts anderes" (149a). Aber in den nicht anonymen, im Handel befindlichen Büchern geht man nicht so weit. Man begnügt sich damit, daß Thema vom Einssein Gottes mit der menschlichen Gesellschaft zu entwickeln. Wenn Blondel und Laberthonnière auf die Wichtigkeit der Überlieferung hingewiesen haben, so haben sie ihr nur eine reinigende Wirkung zugeschrieben, um zum Wahren zu gelangen. In bezug auf gemeinsames Handeln aber — erst in der Familie, dann im Vaterlande und schließlich in der religiösen Gesellschaft — ist Tyrrel viel weiter gegangen. Seine Ausführungen zeigen klar, daß die menschliche Gesellschaft mit ihren Äußerungen ein Wegweiser, eine Richtschnur und ein Zeichen der Göttlichkeit ist. Durch sie erkennen wir Gott besser, als durch theologische Formeln; denn in ihr verliert sich nichts, was ewig ist, und nichts bleibt, was vergänglich ist. Nachdem er die höchst sonderbare Lage eines unkontrollierbaren Priestertums gezeigt hat, das tätig ist, als wäre es von Gott inspiriert und sich allein ihm gegenüber für verantwortlich erklärt, entwickelt er statt dessen die demokratische Idee, daß das Priestertum von Gott kommt, aber vermittels der Menschen. „Wo ist der Gott, dem gegenüber nur Papst und Konzile verantwortlich sein sollen? Ist er eins mit der ganzen Kirche, wo wir bis ans Ende seinen Willen befragen können, oder ist er jenseits der Sterne, wo wir von ihm nichts wissen können, obgleich das Episkopat sagt, ihn durch geheimnisvolle Intuition zu erkennen? Durch welches Mittel spricht er zu

uns und teilt er sich uns mit? Durch Worte zwischen den Wolken gesprochen oder durch gradweise Entwicklung seines Geistes und seines Willens im Gesamtgeist des menschlichen Geschlechtes?

Wir können verneinen, daß es ein Gericht gibt, dem wir einst Rede und Antwort stehen müssen und vor dem Gesetze gültig sind, die Papst und Konzile aufgestellt haben — ohne zu fragen, welches von beiden die höhere Instanz ist —; wir können verneinen, daß es eine formale Berufungsinstanz in der Stimme aller Gläubigen gibt, von der die Gültigkeit solcher Entscheidungen abhängen soll. Aber über dem verfassungsmäßigen Primat gibt es einen unverfassungsmäßigen, der kein Dogma, sondern eine tatsächliche Notwendigkeit ist. Man könnte auch nicht verneinen, daß im Leben jener Kirche noch unentwickelt unter der hierarchischen Organisation, der Geist Gottes eine stille aber souveräne Kritik übt, und daß sein dauerndes und tatsächliches Urteil nicht in der Sprache der Beschlüsse und Dekrete zum Ausdruck kommt, sondern in der langsamen Zeitigung positiver Resultate in der Ordnung der Tatsachen, im Überlebenlassen dessen, was deutliche Zeichen des Lebens hat, im Verfallenlassen und Ausscheiden alles dessen, was nur relativen oder vorübergehenden Wert hatte. ... Die Priester, die gern als Führer auftreten möchten, tun doch nichts anderes, als dem menschlichen Geist und seiner Entwicklung zu folgen, denn nur in der Gesamtheit arbeitet man wirklich. Um der Natur befehlen zu können, muß man ihr gehorchen können, um den öffentlichen Geist beherrschen zu können, muß das Priestertum ihm zu gehorchen verstehen“ [108]. Und darin liegt der Wert des Katholizismus. Wenn auch einige Abtrünnige Schismen erzeugt haben, so haben sie es doch nicht vermocht, „das Ideal einer um Christus, als um das Zentrum einer göttlichen Gesellschaft, geistig vereinten

Menschheit, das vom Sohne regierte Reich Gottes", zu zerstören. Also war es schlimmstenfalls „ein Versuch, gegen jene vollkommene religiöse Vereinigung zu verstoßen, die alles umschließen würde und als Vermittlungsstelle den freiesten und vollkommenen Verkehr ihrer Mitglieder mit allen, d. i. der Seele mit Gott sichern müßte" [109]. „Nur vermittels der Kirche können wir uns mit dem Vergangenen vereinigen und uns in ihm stärken, und wenn wir, uns schwach fühlend, uns mit dieser äußeren Gesellschaft identifizieren, fühlen wir in uns das Leben der Gesamtheit widerhallen. Ihre Welt trägt uns. Unsere Überzeugungen werden stärker, unsere Vorsätze fester, unsere Gefühle schärfer durch die bewußte Verbindung mit der Welt, in der wir leben" [110]. In ähnlicher Weise lobt Williams die Katholische Kirche, weil man vor allem durch sie mit der menschlichen Gesellschaft sich verbunden fühlt. Und er bestätigt, daß sich „keinem Individuum, keiner Generation, sondern nur der Rasse und dieser nur in einer Fortdauer ihrer Formen, immanent und nicht in transzendentaler Gnade die Wahrheit offenbaren kann, die im Busen des Ewigen ruht" [111].

Diese Art erkenntnisfähigen Sozialismus, welcher dem denkenden menschlichen Geist und der individuell fühlenden Seele die Rechte des Urteils abspricht zugunsten einer höheren Intelligenz und Erfahrung einer Gesamtheit, die sie unendlich überragt und Zeit und Raum überdauert, einer Gesamtheit, die war, als sie noch nicht war, und dauern wird, wenn sie aufgehört hat zu existieren, einer Gesamtheit, die dem Ewigen ähnelt, von dem die Seele ausgeht und zu dem sie zurückkehrt — dieser Sozialismus stimmt merkwürdigerweise mit der Hegelschen Lehre überein. Noch sprechen die Verteidiger der Lehre von der Immanenz der Menschheit wie von einer Offenbarerin Gottes: was in ihr dauert, ist ewig, was vergeht, ist vergänglich. Die

Menschheit hat das oberste Urteil in letzter Instanz zu sprechen, und ihr höchster Richter ist der Papst. Sie haben einen höheren Begriff von den Theologen. Wer sich nach der Menschheit richtet, weiß sich weit von Aristoteles und Plato entfernt, und wer sich mit ihr identifiziert, ist fast vergöttlicht, weil der Weg zu Gott die Liebe zu allen Geschöpfen, zu allen Dingen ist. Und von da bleibt nur ein Schritt zum Hegelismus: Gott abzuschaffen. Was bleibt schließlich für Gott übrig, wenn alles, was wir von ihm wissen können, in der Menschheit enthalten ist? Die Menschheit ist gut, geht gut, wählt gut. Mir scheint, daß man nicht mehr Hegelianer sein kann, als auf diese Weise. Hegel spricht zwar von der Idee. Aber die Idee war ihm eine sehr konkrete Sache und wurde erst ein leeres Wort bei seinen schlechten Schülern. Die Idee identifiziert sich mit dem menschlichen Geist, mit der Geschichte. Vielleicht war das Wort Idee eine Übersetzung des Wortes Gott, denn in Hegel ist viel von einem päpstlichen Katholiken enthalten. Sicher war die Idee eine Annäherung an jene natürliche Religion, an jenen göttlichen Universalismus, der in den feinsten Tendenzen der Philosophie der Immanenz enthalten ist, ohne daß ihre Verteidiger es wollen und gewahr werden. Man sieht, daß die Ideen stärker sind als die Menschen und sie hinführen, wo diese es nicht erwartet haben[112].

Das Dogma

Die Einwendungen gegen das Dogma

Bis jetzt haben wir nur die leichteren Reformen besprochen. Die neue Apologetik hat Sarkasmus und Hohn ertragen müssen; man hat ihr jugendlichen Übermut und die Sucht, zu modern sein zu wollen, vorgeworfen. Der Angriff auf das Wunder hat die konservativsten Katholiken aufgerüttelt; aber er berührte noch nicht die Grundlage ihres Glaubens. Die Beweise für die Existenz Gottes fesselten zu wenige Personen. Aber als die Reformen selbst vor dem Dogma, dem Bogen des heiligen Bundes des Katholizismus, nicht halt machten, konnte sich der Zorn nur in Schmähungen erleichtern. Das Dogma ist der wesentlichste Teil, und eine Änderung desselben bedeutet eine Änderung des ganzen Katholizismus. Die neue Apologetik hatte eine katholische Grundlage, und schließlich ist es nicht Sache des Glaubens, an das Blutwunder des hl. Januarius zu glauben — aber das Dogma anders aufzufassen, als es die Katholische Kirche lehrt, das erscheint absolut unkatholisch. Der Kampf um das Dogma ist der wichtigste, weil er fast alle Lehren des Modernismus in sich faßt: den Agnostizismus, den Antiintellektualismus, die Herrschaft der Moral über die Vernunft, die historische Frage, den Wert der kirchlichen Autorität. Er ist voll der weittragendsten Folgen für den künftigen Katholizismus.

Die Modernisten fühlen sich darum mächtig getrieben, alles zu studieren, was ihnen Klarheit über das Dogma verschaffen könnte. Sie mußten vor allem zu erfahren suchen, wie man draußen über das Dogma denkt: was die modernen Menschen von ihm fern hält, was ihnen daran anstößig, was ihnen

sympathisch ist. Anstößig ist das Dogma, weil es unbeweisbar und auf der Grundlage von neualexandrinischen und mittelalterlichen Philosophien formuliert ist, die man heute ablehnt. Unsympathisch ist es, weil es Unterwerfung des Geistes und Abwesenheit jeder Kritik gegenüber der Autorität, welche ihm imponiert, verlangt, und weil es den Eindruck erweckt, eine unnütze Sache zu sein, die jeder Praxis des Lebens und der Wissenschaft bar ist. Der Vorwurf des Dogmatismus als gleichbedeutend mit Denkfaulheit und Beschränktheit wird besonders gern von Antiklerikalen und Protestanten erhoben.

Und eine Analyse der Psyche zeigt uns auch in theoretischer wie praktischer Hinsicht, daß Dogmen nirgends entbehrt werden können: die Wissenschaft gebraucht unbewiesene und unbeweisbare Postulate, wie man in der Moral Grundsätze gelten läßt, die nur der Überlieferung ihre Entstehung verdanken. Ein Mensch ohne Dogma wäre kein Mensch, das wäre ein abstraktes Wesen, ein Traum des Gehirns, eine Konstruktion des Geistes, aber keine wirkliche Sache. Dies hatten die Philosophie des Zufalls und der Pragmatismus den Modernisten gelehrt, und auf dieser Basis schickte sich einer der ihren, Prof. Le Roy, an, mit klarer und bewußter Ableitung der Ideen Bergsons dem Katholizismus einen neuen Dogma-Entwurf zu geben, der den Angriffen der Gegner nicht so ausgesetzt wäre und nicht mehr mit der modernen Geistesrichtung im Gegensatz stünde, vielmehr ohne Vermeidung der Erkenntnis von jedem Katholiken angenommen werden könnte. Ein solcher Versuch liegt nun vor, und seine Wichtigkeit erhellt daraus, daß er heftige Polemiken verursacht hat und durch andere, minder bedeutende Versuche gleicher Art nachgeahmt worden ist. Sicherlich kann Le Roy seinen vorzüglichen Aufsatz „Was ist ein Dogma?“ ohne eingehendes Studium der Frage nach

der Entwicklung des Dogmas und ohne die historischen Arbeiten Loisys nicht geschrieben haben [113].

Dieser Aufsatz ist in einer der verbreitetsten modernistischen Zeitschriften veröffentlicht worden, und er schlug so hohe Wellen in der Presse, daß der Verfasser sich veranlaßt sah, einige der Antworten, die er seinen Kritikern gab, und einige kleinere Zusätze unter dem Titel „Dogma und Kritik" als Buch herauszugeben. Aber sofort nach Erscheinen wurde es von der kirchlichen Autorität auf den Index gesetzt. Mit einem Schwall von Erklärungen, daß seine These nur eine Anfrage an die Theologen sei, eine bescheidene und einfache Untersuchung, die Erleuchtung von dem erbittet, der sie zu geben vermag, brachte er seine These an die Öffentlichkeit und fand sofort die Zustimmung der ganzen Modernistenpartei: sein Vorschlag brachte die Lösung.

Die These ging von den den Modernisten teuren Quellen aus und setzte die Richtung fort, die wir beschrieben haben. Mit Newman betonte er die moralische Seite der religiösen Untersuchung und die Auffassung des Christentums als ein System des Lebens und nicht der Kenntnisse (S. 119—120). Von Bergson entlieh er die Formen des Antiintellektualismus mit der Kritik der Sprache (Seite 60 Note 2), mit seinen Ideen über die Materie und das Gedächtnis (S. 184) usw. Er sprach von der Philosophie der Wissenschaften, dem eigenmächtigen und historisch wandelbaren Charakter der wissenschaftlichen Theorien, und von dem Gegensatz zwischen Tatsachen und Theorien, um diese auf dogmatische Ausdrücke anzuwenden.

Die These Le Roys ist sehr einfach und mit großer Klarheit ausgedrückt. Er geht von den vier Hauptschwierigkeiten aus, auf die das Dogma bei seiner Annahme durch moderne Menschen stößt. Diese sind, wie wir schon oben gesagt haben: unbeweisbar zu sein, auf verfallenen Philosophien formuliert

zu sein, eine theoretische Unterwerfung des Geistes zu verlangen, und sozial und wissenschaftlich unnütz zu sein. Er erkannte diese Gründe für den Widerstand gegen das Dogma als vollkommen triftig an (S. 13), nur ließ er sie nicht gegen das Dogma an sich gelten, sondern gegen das Dogma, wie es heute die größte Zahl der Theologen anerkennt. Die einen wie die andern, die Gegner, wie die Verteidiger, haben die gleiche Vorstellung vom Dogma, und auch Le Roy kann die Tatsache nicht aberkennen, daß diese Vorstellung die modernen Menschen vom Dogma entfernt. „Wenn man jetzt, von den vier obigen Feststellungen ausgehend, die Vorstellung vom Dogma untersucht, so findet man überraschenderweise, daß sie sowohl bei der Mehrheit der Katholiken wie bei ihren Gegnern gleich ist. Sie ist eine rein intellektualistische Vorstellung. Sie enthält im zweiten und abgeleiteten Sinne den praktischen und moralischen Sinn des Dogmas und setzt an erste Stelle dessen intellektuellen Sinn, von der Annahme ausgehend, daß dieser das Dogma bilde, während der andere nur die Konsequenz desselben wäre. Kurz gesagt, sie macht das Dogma zum unantastbaren Abbild eines unbeweisbaren Theorems mit rein spekulativem, theoretischem Charakter, der es nur mit reiner Erkenntnis zu tun hat (S. 15)." Von diesem unterlegten intellektualistischen Postulat rühren alle die Mißbräuche der Theologie, wie die modernen Ausstellungen her. Daher stammt auch der Mißbrauch, die Dogmen mit gewissen alten Philosophien zu verwechseln, die nur die Ausdrücke geliefert haben, und daher kommt auch der Glaube, daß das Dogma eine Suggestion des Geistes sei, eine wissenschaftliche Wertlosigkeit usw.

Dagegen gibt es kein anderes Mittel, als dieses Postulat wegzunehmen und dafür die Bedingtheit des dogmatischen Urteils und den Befähigungsnachweis, der ihm gebührt, zu setzen. Wenn

wir die Dogmen als theoretische Erkenntnisse ansehen, verstoßen wir schwer gegen die Unmöglichkeit des Gedankens. Nimmt man z. B. das Dogma von der Persönlichkeit Gottes, nimmt man es im genauen Sinne des Wortes und fällt dabei in den gewöhnlichsten Anthropomorphismus oder man faßt es natürlich, so hat das Wort „Persönlichkeit" keinen Sinn mehr; statt dessen könnte besser x stehen, das Symbol des Unbekannten.

Verlassen wir den theoretisch-positiven Sinn, so bleibt nichts als theoretisch negativer Sinn. „Ein Dogma hat vor allem einen negativen Sinn. Es schließt aus und verdammt gewisse Irrtümer mehr, als es positive Wahrheiten festsetzt. In dem Dogma ‚Gott ist persönlich' sehe ich tatsächlich keine Erklärung der göttlichen Persönlichkeit, noch offenbart sich mir seine Natur, noch liefert es mir eine bestimmte Idee. Statt dessen sehe ich deutlich, daß es mir sagt: ‚Gott ist nicht unpersönlich'. D. h. Gott ist nicht ein einfaches Gesetz, eine formale Kategorie, ein ideales Prinzip, ein abstraktes Wesen, noch eine Universalsubstanz, noch irgendwelche kosmische Kraft, die überall verbreitet ist. Kurz gesagt, das Dogma ‚Gott ist persönlich' gibt mir nichts positiv Neues und sichert mir auch nicht die Wahrheit eines jener Systeme, welche die philosophische Geschichte nach und nach vorgebracht hat. Aber es zeigt mir, daß diese und jene Formen des Pantheismus falsch sind und zurückgewiesen werden müssen (S. 19—20)." Theoretisch negativ sind auch die Lehren des geschichtlichen Ursprungs. Sie entstanden, als die Häresien entstanden; sie gebrauchten die Terminologie jener Zeit, um die Irrtümer und Urteile jener Zeit zurückzuweisen und ihnen für die Zukunft die Wege zu versperren. Darum ist die wahre Methode, um die Dogmen vom intellektualistischen Standpunkte aus zu studieren, die positive Theologie oder die Geschichte der Dogmen.

Der Sinn des Dogmas ist jedoch nicht theoretisch. „Ein Dogma hat vor allem einen praktischen Sinn, denn es will praktische Regeln geben. Mehr als jede andere Sache ist es eine formulierte Regel zu praktischer Lebensführung. Darin besteht sein Hauptwert, sein positives Kennzeichen. Das schließt auch nicht aus, daß es ohne Rapporte mit dem Denken ist, denn 1) gibt es Pflichten gegen die Denktätigkeit, 2) ist vom Dogma stillschweigend anerkannt, daß die Wirklichkeit unter der einen oder anderen Form das bietet, was die vorgeschriebene Lebensführung vernünftigerweise rechtfertigt und schützt (S. 25)." Sehr gut sagt Laberthonnière: „Die Dogmen sind keine dunkeln, unverständlichen Formeln, die Gott in seiner Allmacht verkündet hat, um den Hochmut unseres Geistes zu demütigen. Sie haben einen moralischen und praktischen Sinn, einen lebensvollen Sinn, der von uns mehr oder weniger angenommen wird, je nach dem Grade unserer geistigen Aufnahmefähigkeit, in dem wir uns befinden"[114]. Ohne das ganze Wesen des Dogmas ‚Gott ist persönlich' zu erschöpfen, sondern nur um einen Weg der Untersuchung zu zeigen, sei gesagt, daß dies bedeuten würde: „Seid in euren Beziehungen zu ihm, wie zu einer menschlichen Person". „Jesus ist auferstanden" soll heißen, daß man auf ihn blicken soll, als wäre er noch vor seinem Tode, als wäre er wie ein Lebender unter uns.

Die Zustimmung zum Dogma ist ein Akt der Freiheit. Wenn das von einer logischen Frage abhängig wäre, wäre ein Akt der Freiheit nicht mehr möglich. Und wie diese, fallen alle anderen Schwierigkeiten auch. Man kann auf praktischem Gebiete Befehle von einer Autorität erhalten, ohne daß man von einer Suggestion sprechen könnte. Betrachtet man die Sache so, so ist auch nichts Böses dabei, daß das Dogma unbeweisbar sei.

Man kann ihm auch nicht Mangel an Nutzen vorwerfen. Wäre das Dogma reine Verstandessache, so würde es in wenig christlicher Weise zwischen Gelehrten und Unwissenden unterscheiden. Da es aber aus der Praxis hervorgegangen ist, so ist es trotz der Ungleichheit der Hirne allen zugänglich; höchstens die größeren oder geringeren moralischen Fähigkeiten schaffen eine Abstufung der Zugänglichkeit. Sind die Bilder, die dies ausdrücken sollen, sozusagen theoretisch, d. h. durch kunstlose, mechanische Zusammenstellungen von Attributen (z. B. ein Kreuz nur mit den Leidenswerkzeugen ohne den Erlöser), durch unnatürliche Kompositionen und Stellungen hergestellt, so sind sie schädlich. Vermögen sie dagegen zu einer moralischen Handlung anzuregen, so sind sie wohl geeignet, das Dogma zu unterstützen.

„Angenommen, der Katholik behielte nach Annahme des Dogmas vollkommene Freiheit, sich für die Theorie oder für die symbolische Darstellung zu unterscheiden z. B. bezüglich der Persönlichkeit Gottes, der Auferstehung Christi, seiner Gegenwart in der Hostie, so ist seine Lage genau dieselbe wie vor einer philosophischen oder wissenschaftlichen Spekulation. Nur eins wird ihm zugemutet, eine Pflicht ihm auferlegt: seine Lehre muß die im Dogma ausgedrückten praktischen Regeln rechtfertigen. Dies zeigt sich allmählich als Ausdruck einer Tat, die möglicherweise viele, ganz verschiedene Theorien zeitigen kann, aber jede dieser Theorien muß der Ausdruck eines Gegebenen sein, dessen vielerlei geistige Darstellungen einem Gesetz unterworfen sind, aber von dem kein Erklärungssystem Abstand nehmen könnte (S. 22—23)."

So würde das Dogma auch eine theoretische Freiheit gestatten, und man versteht nun, daß man auch von einer Entwicklung der Dogmen sprechen kann, auch wenn man es als unveränder-

lich annimmt. Nur seine Form entwickelt sich, die Richtschnur, die praktische Erörterung bleibt. Die Christen der ersten Jahrhunderte hatten über Christus nicht dieselbe Meinung wie unsere heutigen Katholiken. Eine alte Betschwester von heute hat auch nicht dieselbe Anschauung wie ein Philosoph des Mittelalters. Aber das praktische Verhalten zu Jesus dürfte im allgemeinen immer das gleiche gewesen sein, früher und jetzt, und wird auch bei den künftigen Katholiken dasselbe bleiben.

Damit kommen wir zum Streitroß der Modernisten, zur Entwicklung der Dogmen, zu der Lehre, die sie aufgestellt haben.

Als Le Roy seine Anfrage der Öffentlichkeit unterbreitete, bemerkte er selbst, daß, wenn seine Untersuchungen zutreffend sind, sie eine vollständige Umwandlung der katholischen Apologetik und Theologie herbeiführen würden. Das Primat der Tat würde das Primat des Verstandes ersetzen. Auch die alte, verstandesmäßige Theologie sah sich vor das Problem der Veränderlichkeit der Dogmen gestellt, aber sie hatte es in allzu vernünftiger Weise, geradezu in mechanischer Weise zu lösen gesucht. Die Offenbarung war von ihr nicht vermehrt, noch verändert worden, sondern die Wahrheiten, die in den ersten Dogmen nur undeutlich enthalten waren, sogar die Existenz Gottes, wurden klar ausgedrückt. Es ging zu wie bei jenen japanischen Schächtelchen: öffnet man eine, so findet man darin eine andere, und öffnet man diese wieder, so stößt man wieder auf eine u. s. f. So hatte die Kirche aus dem heiligen Schatz der Offenbarung alle folgenden Dogmen herausgeschachtelt bis zu dem letzten, der Unfehlbarkeit des Papstes. An Stelle dieser mathematisch-geometrischen Richtschnur (in welcher schon Theoreme Euklids enthalten sind) setzt nun die neue Theologie ein lebenvolles Urteilsvermögen, sozusagen eine biologische Auffassung, um schließlich bei einer psychologischen zu enden. Von der Art und Weise,

das Undeutliche aus den Dogmen auszuscheiden, damit sie deutlicher werden, geht man nun zur Entwicklung des Persönlichen in den Organismen über, um bei dem fließenden Strom der freien Gedanken anzulangen. So muß der kirchliche Geist allmählich die Eindrücke der Philosophie verwischen.

Der Kampf entbrennt zwischen denen, die die alte primitive Lehre stützen wollen, und den Jüngeren, von modernem Geist erfüllten.

Das Dogma und das Leben

Die Lehre von der Entwicklung des Dogmas mußte die skandalöseste sein, weil die Katholische Kirche höchst konservativ und feindselig gegen alles Neue gesinnt ist. „Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet ist die katholische Theologie ihrem Ursprung treu. ‚Was ihr gehört habt von Anfang an, es bleibe in euch'[115]. ‚Thimotheus, das Hinterlegte bewahre! Weise zurück die heillosen Wortneuerungen'![116] Die Priester sprechen immer von Häretikern wie von Neuerern, und jede neue Lehre betrachten sie als eine Fälschung oder wenigstens als eine Hinzufügung zum göttlichen Hort des Glaubens. Als Beweis führen sie immer wieder nur an, daß es eben neue Lehren seien. Wo die Wahrheit einen unveräußerlichen Besitz bildet, kann der Irrtum nur als Neuerung eintreten. Daher das Axiom Tertullians: ‚Illud verius quod prius' (Was vorher war, ist immer das Wahre) und des hl. Augustin: ‚Sola evangelica doctrina per excellentiam antiqua dicitur ad invidiam falsae, quae nova appellatur. . . Semper viris sanctis suspecta fuit novitas' (Was die wahre Lehre von der falschen unterscheidet, ist ihr Alter. . . Das Heilige ist immer dem Neuen verdächtig)"[117]. Diese Auffassung teilt die ganze Christenheit, nicht bloß der Katholizismus, denn

die Protestanten haben der Katholischen Kirche auch nur Neuerungen in bezug auf das Evangelium vorgeworfen, und merkwürdigerweise beschränkt sich der Streit Bossuets mit den Protestanten nur auf diesen Punkt, die Änderungen in der Lehre. Von der scholastischen Epoche bis zu Bossuet befinden sich die orthodoxen Theologen gegenüber den Dogmen in folgender Lage: Jede Veränderung, jede Neuerung ist ein Zeichen des Irrtums. Ohne weiteres leuchtet ein, daß, wenn man sich entschließt, den Veränderungen einer Kirche zu folgen, man überzeugt ist, daß diese Kirche nur Menschenwerk ist, verlassen von allen Eingebungen ihres eigenen Geistes, verurteilt zu baldiger Auflösung" [118]. Bossuet sagte: „Die von Gott stammende katholische Wahrheit ist von Anfang an vollkommen. Der Glaube spricht schlicht; der heilige Geist verbreitet reine Worte, und die Wahrheit lehrt er uns immer mit denselben Worten. Die Auslegungen des Glaubens verändern, ist ein Zeichen von Irrtum und Inkonsequenz. ... Die Häresie ist immer eine Neuerung.... Dagegen ist die Katholische Kirche immer unveränderlich an ihre Beschlüsse gebunden; sie hat einen bestimmten Glauben, der seit dem Urchristentum nie die geringste Veränderung zeigt; sie zeigt sich als eine Kirche, die auf den Fels gebaut ist, geschlossen in ihren Grundsätzen und geführt von einem Geist, der sich nie widerspricht" [119]. Bossuet geht kaum so weit wie der protestantische Apologet Jurieu, der die Veränderungen als Beweise der Fruchtbarkeit ansieht. In der Hauptsache verurteilt die Theologie die Veränderungen und achtet sie dem Irrtum gleich. Dieses Gefühl ist vollkommen mittelalterlich, und wenn der Katholizismus es nach der Reformation zu pflegen scheint, so ist das eben jene unweise Reaktion gewesen, die ihn veranlaßt hat, sich mehr als je vor den Gegnern zu verschließen. Zu anderen Zeiten, in Zeiten der Vorwärtsbewegung, hat der Katholizismus

eine Lehre der Entwicklung aufstellen können, bis auf Vincent von Lerina, den Verfasser der Glaubensformel »quod ubique, quod semper, quod ad omnibus« — eine Formel, die in ihrer Absolutheit so unmöglich ist, daß sie sowohl Katholiken gegen Protestanten wie Protestanten gegen Katholiken gedient hat — und der als der Verfechter der Stabilitätstheorie gilt. Er glossiert gern die oben zitierten Ratschläge Pauli an Timotheus, bis er dabei einmal zur Annahme eines gewissen Fortschrittes der christlichen Lehre kam. Aber, wird vielleicht mancher fragen, gibt es denn keinen religiösen Fortschritt in der Kirche Christi? „Sicherlich gibt es einen und zwar einen sehr großen. Und wer wäre ein so großer Feind Gottes und der Menschen, und wollte versuchen, ihn zu untersagen? Aber es handelt sich um einen Fortschritt, nicht um eine Veränderung. Kennzeichen des Fortschrittes ist es, daß jede Sache wächst, obgleich sie die gleiche bleibt; die Veränderung aber verwandelt sie in eine andere. Demnach wächst und schreitet fort in großem Maße der Verstand, die Wissenschaft, das Wissen der Einzelnen und der Gesamtheit, eines einzelnen Menschen wie der ganzen Kirche, je nach den Zeiten und Jahrhunderten — aber stets in der gleichen Art, d. h. im gleichen Dogma, im gleichen Gedanken“[120]. Er gebraucht sodann das von den Modernisten gern herangezogene Bild des organischen Wachstums: „Könnte die Religion der Seelen die Gesetze der Körper nachahmen, daß sie sich mit den Jahren erweiterte und vergrößerte, obgleich sie immer dieselbe bliebe? Ein Jüngling in den besten Jahren ist grundverschieden von einem Greise. Aber die einst Kinder waren, werden dereinst Alte, und obwohl sie dabei Gestalt und Gewohnheiten ändern, sind sie immer die gleichen, die eine Person. ... Richtig ist, daß das Dogma diesen Gesetzen gehorcht, mit den Jahren sich festigt, mit der Zeit sich erweitert und mit dem

Alter sich veredelt. Aber es bleibt in allen seinen Teilen unverdorben, vollständig rein und vollkommen sozusagen in seinen Gliedern und Sinnen, denn es erleidet keine konstitutionelle Veränderung“ [121].

Aber mit dieser Theorie hatte Lerina kein Glück. Erst viele Jahrhunderte später nahm sie Newman wieder auf, der sie erweiterte und festigte. Sein 1845 erschienenes Buch über die Entwicklung der christlichen Lehre ist ein erweiterter Vortrag, den er 1843 gehalten hat. Seine Form ist weniger die eines Traktates, als die eines Bekenntnisses. Er legt darin die Gründe dar, die ihn bestimmten, aus der Anglikanischen Kirche aus- und in die Katholische überzutreten. Aber diese persönlichen Gründe sind das Fundament geworden für alle Kritiken, die die Modernisten am Protestantismus geübt haben, die Ursache, warum sie sich vom Protestantismus und vom Schisma fernhalten. Jene persönliche Apologetik ist der empfohlene Typus, das bevorzugte Muster jeder ferneren Apologetik der Modernisten geworden. Sie nennen Newman den größten Theologen des 19. Jahrhunderts, den Erneuerer der Apologetik und möchten ihm sogar den Titel eines Schutzheiligen des ganzen Reformkatholizismus geben. Inzwischen ist seine Lehre schon überholt worden. Er selbst hätte sicher niemals unterschrieben, was Loisy von seiner Lehre gesagt oder was Le Roy aus seinen Ideen entwickelt hat. Und wäre es nicht richtig gewesen, daß die Apologetik der Entwicklung bereits eine Entwicklung durchgemacht hat? Aber auch Newman hätte nicht unrecht, wenn er beobachten würde, daß er bereits die Möglichkeit von Abweichungen angenommen, Anmerkungen gemacht und Anweisungen gegeben hat, woran die wahre Entwicklung der Veränderungen erkannt werden kann. Diese Anmerkungen sind es darum, die den neuesten und fruchtbarsten Teil des Buches ausmachen. Nach

ihm hat sich niemand damit beschäftigt, und ich habe auch noch keinen Modernisten gesehen, der sich auf Grund der Anmerkungen ernstlich mit dem Problem befaßt hätte, ob die gegenwärtige Bewegung eine Aufwärtsbewegung oder ein Verfall des Katholizismus ist. Gewöhnlich versteht man ohne weiteres, daß es ein Fortschritt, ein Wachstum, Leben ist.

Viel fruchtbarer war die Idee des Unbewußten, über welche man die guten Untersuchungen Newmans in seiner „Grammatik der Zustimmung" und in seinem „Essay über die Entwicklung" nachsehe, die freilich nicht so neu sind, wie mancher mehr begeisterte, als mit der Philosophie vertraute Beurteiler uns glauben machen möchte[122]. Newman hat seine psychologischen Kenntnisse von den Äußerungen des Unterbewußtseins und des Unbewußten auf die religiösen Dinge angewandt und daraus einen richtigen Schluß auf die Dauer und Unveränderlichkeit des Dogmas in irgend einer Formel gezogen. Das Dogma ist für ihn nicht nur der bewußte Ausdruck eines inneren Glaubensdranges, formuliert durch eine Analyse, es ist eine Art innerer Reflexion über die göttliche Wahrheit, deren Dasein und Vollendung keiner schematischen Umschreibung bedarf. Newman stellt alle Beweise für das Unterbewußtsein auf: Entwicklung von Ideen, Schaffung von Dichtwerken ohne daß die Person, in welcher sie entstehen und sich formen, es inne wird; Unmöglichkeit, ein Gefühl vollständig auszusprechen und Zufriedenheit darüber, wenn man es bei einem Schriftsteller findet; improvisierte Abwesenheit der Seele, in der wir nicht das fühlen, was in ihr vorgeht, sondern erst später feststellen können, was in jenem Augenblick sich ereignet hatte. Darauf beharrt er, weil solche Umstände zeigen, „daß die Kenntnis unseres Innern real und permanent, auch unabhängig von jedem ausgesprochenen Bekenntnis sein kann. Die gänzliche oder teilweise Abwesenheit,

oder die Unvollkommenheit der Dogmensätze ist kein Beweis dafür, daß es undeutliche Eindrücke und Urteile nicht auch in der Kirche gäbe. Jahrhunderte konnten vergehen, ohne daß eine Wahrheit, die lange Zeit das geheime Leben vieler Millionen gläubiger Seelen bildete, formal ausgesprochen worden war". So erscheinen die christlichen Wahrheiten als innerliche Offenbarungen, bleibende Eindrücke im Körper der Kirche wie in der Seele des Christen. Die Theologie wäre die Mitarbeit an diesen inneren Wahrheiten, um zu vollenden, was seit Jahrhunderten nötig war und auszuführen versucht worden ist. Irren würde jedoch, wer glauben wollte, Vollendung in den theologischen Formeln zu finden: die innern Eindrücke „sind individueller und vollständiger, weil die Eindrücke von den Objekten selbst herrühren".

Die Ideen vom Zufall sind bei Newman ganz klar: Das Leben hat vor der Lehre den Vorrang; die Sprache dient als Werkzeug der Tat. „Die einzelnen Sätze, die wir aufgestellt haben, um den Anteil an den großen Ideen auszudrücken, die Gott für passend gefunden hat, uns mitzuteilen, können niemals als die wirklichen Ideen verstanden werden. Alle zusammen genommen können uns wohl näher kommen, aber wir können sie nicht erschöpfen. Wie die Definitionen nicht den Zweck haben, ihr Objekt zu übertreffen, sondern eine Darstellung bieten wollen, die im Glauben ist, so können auch die Dogmensätze, deren wir uns bedienen, um unseren Glauben an Gott auszudrücken, so vielseitig sie auch sein können, nicht mehr sagen als das, was in der Originalidee enthalten ist, um sich nicht dem Vorwurf der Ketzerei auszusetzen. Die Symbole und die Dogmen sind nur durch die Idee lebendig, die sie darstellen sollen, und diese Idee nur besitzt Weisheit. Die Dogmen sind nötig, weil der menschliche Geist nur dadurch zum Ausdruck gelangen kann,

daß er sie Stück für Stück aufnimmt und sich ihrer in ihrer Einheit und Ganzheit bedient, indem er sie in eine Reihe von Ansichten und Wechselbeziehungen auflöst. In Wirklichkeit sind diese Definitionen niemals gleichwertig. Wir sind zwar fähig, die Schöpfungen unseres Geistes zu definieren, weil sie ja das sind, was wir tun, aber nichts mehr. Es ist aber leichter, eine reale Sache zu definieren, als sie zu schaffen. Die katholischen Dogmen sind also nur Sinnbilder einer göttlichen Tat, die weit entfernt ist, nach diesen Sätzen gemessen werden zu können. Mit diesen Lehrsätzen ist aber die Tat selbst niemals erschöpft; sie könnte auch niemals ganz erfaßt werden, selbst wenn Millionen neuer Lehrgesetze aufgestellt werden würden."

Damit gesteht die Theologie ihre Impotenz ein, sie braucht die Sprache nur, um die religiösen Ideen „festzuhalten, zu lehren und zu übertragen". Die Theologie ist ein praktisches Werkzeug, welches die religiöse Idee zurückschneidet. Nicht anders spricht Bergson von der Sprache in bezug auf die psychologischen Realitäten. Der Gegensatz zwischen Religion und Theologie ist nichts anderes als ein Gegensatz zwischen Leben und Ausdrucksmitteln.

Aus diesem Umtausch religiöser Werte — Durchdringung inneren Lebens gegen rein äußerliche Ausdrücke, Unveränderlichkeit des Glaubens gegen Veränderlichkeit der Theologie — geht die Entwicklungslehre hervor. „Sie lehrt, daß das Wachstum und die Ausdrucksmittel der Symbole und Gebräuche des Christentums, die von einzelnen katholischen Schriftstellern allmählich verändert worden sind, die notwendigen Folgen der Philosophien und Organisationen sind, welche von Verstand und Herz Besitz ergreifen und ihre Herrschaft weit ausbreiten. So ist der menschliche Geist beschaffen. Es gehört Zeit dazu, um große Ideen vollkommen zu erfassen. Auch wenn sie auf

einmal durch mehrere inspirierte Meister der Welt kund getan werden, werden die größten und wunderbarsten Wahrheiten von denen, die sie erhalten, nicht mit einem Male verstanden. Von nicht inspirierten Hirnen auf mechanischem Wege empfangen und mit menschlichen Mitteln verbreitet, werden sie nur mit der Zeit und durch tiefgehende Erörterungen (nachdem sie also in manchen Fällen doch erst noch auf Inspirierte gelangen) erhellt." Natürlich. Es scheint, daß das Herabsteigen auf die Erde, das Wirken unter den Menschen, das sich Verbreiten- und Machtgewinnenmüssen die Ideen sozusagen adelt, auch die göttlichen. Sie laufen zwar Gefahr, zu entarten, aber was will das sagen? Die Ideen müssen einer solchen Gefahr gegenüberstehen, wenn sie sich verwirklichen wollen. „Der Kampf bewirkt erst ihre Vollendung und verschafft ihnen das Reich." So kommt Newman zu dem trefflichen Satz: „Eine Idee flieht im Prinzip nicht den Zusammenstoß der Meinungen. Die beste Art, um mit sich selbst in Übereinstimmung zu bleiben, ist nicht die, den Veränderungen zu entfliehen. Man sagt gewöhnlich, daß der Bach an der Quelle am reinsten ist. Ein schönes Wortbild, das man oft anwenden kann. Aber für die Geschichte einer Philosophie oder eines Glaubens ist es nicht geeignet. Denn die letzten Systeme, wenn sie auch oft übereinstimmen, sind die reineren, stärkeren; ihr Bett ist tiefer und breiter. Notwendigerweise erwächst die Idee einer feststehenden Regel und erhält einen gewissen angeborenen Geschmack. Das Lebenselement einer Idee muß sich von fremden und Zeiteinflüssen befreien. Und je mehr sich die Idee davon befreit, um so stärker werden mit den Jahren ihre Kräfte. An ihrem Ursprung kann man nicht ihre Fähigkeiten und ihren Zweck beurteilen, denn im voraus weiß man nicht, welchen Wert sie haben werden. In gewissen Zeiten bleibt sie ruhig, versucht ihre Flügel, befühlt das Terrain, untersucht den

Weg. Von Zeit zu Zeit schlagen ihre Versuche fehl, und darum kommt sie davon zurück. Sie zeigt sich unentschlossen, welche Straße sie einschlagen soll. Sie schwankt und am Ende schlägt sie eine bestimmte Richtung ein. Wenn es nötig ist, begibt sie sich auf fremdes Gebiet, und der Kampf ändert ihre Führung. Um sie herum steigen und fallen Parteien, schaffen vorteilhafte oder gefährliche Beziehungen und erwecken in neuer Form alte Grundsätze. Sie tauscht mit ihnen aus, um schließlich doch dieselbe zu bleiben. In einer höhern Welt ist alles anders, aber hier unten heißt leben: sich verändern, und vollkommen sein ist: oft gewechselt haben" [123].

Die Entwicklungslehre und das Dogma

Das ist der Punkt, wo es dem Katholizismus zum Bewußtsein kommt, was ihn vom Protestantismus trennt. Den Protestanten ist die Wahrheit durch das Evangelium offenbart, fest und unveränderlich, wie ein Schatz, der keine Zinsen mehr trägt, ohne die Möglichkeit eines Zuwachses oder einer Vervollkommnung. Für die Protestanten ist das religiöse Leben ein Blick in die Vergangenheit; eine Annäherung an Christus bedeutet eine ideelle Rückkehr zu seiner Zeit. Der Protestantismus möchte eine vorgeschrittene Religion sein. Er war aber ein Rückschritt, eine reaktionäre Revolution.

Der Katholizismus dagegen ist die vergangene, gegenwärtige und zukünftige Betätigung der christlichen Idee durch die Menschheit in der Menschheit. Seine Vollendung liegt in der Veränderung, weil die Veränderung das Leben ist. Seine Existenz ist an den Fortschritt gebunden, ein Halt wäre sein Tod, wenn es für ihn möglich wäre, zu sterben.

Einerseits ist sein Ideal feststehend, andererseits ist es in

Bewegung; einerseits will er die Wiederholung, andererseits die Erneuerung.

Der Widerstreit zwischen diesen beiden Tendenzen verkörpert sich in zwei Männern und zwei Werken — in Harnack und seinem „Wesen des Christentums" und in Loisy und seinem »Évangile et Église«. Für den ersten ist es möglich, das Wesen der Lehre als von Christus gelehrt festzusetzen, außerhalb der Wirkungen, sogar unter Ableugnung der Wirkungen, welche sie in der Menschheit hervorgebracht hat. Für den zweiten ist Christus kein historisches Moment, sondern eine mit der Kirche zusammen lebende Sache, die in ihrer Entwicklung studiert werden muß. „Was man vom Standpunkt der Theologie auch über die Tradition denken mag, ob man ihr traut oder mißtraut, Christus ist uns nur aus der Tradition, durch die Tradition, in der ursprünglichen Tradition bekannt. Ebensogut kann man sagen, daß Christus von seinem Werke nicht zu trennen ist, und daß man ein nur halb realisierbares Unternehmen versucht, wenn man das Wesen des Christentums nach dem reinen Evangelium Jesu, außerhalb der Tradition, definieren will, als ob die Idee des Evangeliums allein ohne die Tradition nicht in offenbarem Widerspruch mit den der Kritik unterworfenen Tatsachen stände"[124]. „Warum das Wesen des Christentums nicht in der Fülle und Totalität seines Lebens erblicken, das zwar schon als Leben an und für sich Bewegung und Wechsel ist, aber, insofern es von einem überaus mächtigen Prinzip herrührt, bei jedem neuen Entwicklungsstadium das Gesetz seiner ursprünglichen Kraft zum Ausdruck gebracht hat, dieser Kraft, die man sein physisches Wesen nennen könnte und die sich in allen seinen Äußerungen geoffenbart hat? Warum sollte das Wesen des Baumes in dem Keim gesucht werden, aus dem er hervorgegangen ist, und warum könnte es nicht ebenso echt

und noch vollkommener in dem Baum als in dem Samenkorn verwirklicht sein? Ist der Assimilationsprozeß, durch den sich das Wachstum vollzieht, als eine Fälschung des in dem Keim virtuell enthaltenen Wesens aufzufassen, oder ist er nicht vielmehr die notwendige Bedingung seines Daseins, seiner Erhaltung, seines Fortschrittes in seinem Leben, das unaufhörlich erneuert wird, aber stets dasselbe bleibt?“[125] Hieraus geht die wahre Apologetik des Katholizismus hervor, die allen Angriffen des Protestantismus trotzt. Denn es ist keine Apologetik, die auf einer Verneinung der Anspruch auf Beachtung erhebenden Veränderungen beruht, sondern auf dem Wert dieser Veränderungen, die sie annimmt und als berechtigt hinstellt. Ohne diese Art Leben wäre das Christentum tot. „Das wahrhaft Evangelische im heutigen Christentum ist nicht das unverändert Gebliebene, denn in gewissem Sinne hat alles sich geändert und ununterbrochen geändert, sondern das, was aller äußeren Veränderungen ungeachtet aus der von Jesu gegebenen Anregung hervorgeht, sich von dessen Geiste leiten läßt, demselben Ideal und derselben Hoffnung dient“[126]. Im Evangelium ist nichts enthalten von dem, was heute ein Katholik tut, und der hl. Petrus würde nichts von den Symbolen verstehen, die heute Pius X. im Vatikan verkündet. Was tut das aber? Auch unsere Zeiten sind nicht dieselben, wie die Christi; und wie sich die Zeiten geändert haben, haben auch die Ausdrücke gewechselt. War das ein Zuwachs oder eine Veränderung? Besser als beides. Es war ein Zeichen, daß es sich nicht um ein philosophisches System oder um den Traum eines Dichters handelt, sondern, um solange zu dauern, bedarf es göttlichen Beistandes. „Ist es nicht wahr, daß in einer lebenden Religion alles Bewegung ist: Glaube, moralische Disziplin und Kultus? Die Überlieferung hängt am Alten, aber das Leben treibt vorwärts ....“[127]

Die Veränderung kann jedoch ohne einen gewissen Agnostizismus nicht begriffen werden. Und in diesem merkwürdigen Agnostizismus verbindet sich die Philosophie der Immanenz mit der Entwicklungslehre, weil beide die offenbarte Wahrheit nicht als Sache des Verstandes, sondern als eine Tat ansehen, als ein fortgesetztes Wirken Gottes in der Menschheit. Loisy schließt sich der Philosophie der Tat an mit den Worten: „Zum Unterschied von den Wahrnehmungen verstandesmäßiger, wissenschaftlicher Art ist die Wahrnehmung der religiösen Wahrheit keine Frucht ausschließlich der Vernunft, sondern eine Arbeit des Verstandes, die sozusagen unter dem Druck des Herzens, des religiösen und moralischen Gefühls und des wirklichen Willens zum Guten ausgeführt wird. Diese ganze Arbeit... ist keine menschliche Arbeit über Gott, sondern vor allem Gottes Arbeit im Menschen, oder des Menschen mit Gott. Wenn man daher sieht, wie diese fortgesetzt nach den Befehlen der religiösen Erkenntnis und des moralischen Lebens auf das Bessere hinwirkende Kraft bekämpft wird und schließlich immer wieder siegt, so ist das nicht anders möglich, als daß Gott selbst in der Tat ist, in der treibenden Kraft sowohl, wie im Erfolge ....“ [128]
„Die Offenbarung verwirklicht sich im Menschen, aber sie ist Gottes Werk in ihm, mit ihm und für ihn. Die wirksame Ursache der Offenbarung ist übernatürlich wie sein Objekt, weil diese Ursache und dieses Objekt Gott selbst ist. Gott wirkt im Menschen und wird durch den Menschen erkannt“ [129].

Loisy, wie in der Hauptsache alle Modernisten, betont die menschliche Seite Christi, weil er nach dem Dogma ebenso Mensch wie Gott ist, und das menschliche der Offenbarung. Die Offenbarung können wir jedoch, weil wir nicht göttlich sind, nur in ihrem menschlichen Teil erfassen, um so mehr, als die Offenbarung nicht erst mit dem jüdischen Volke und mit der Menschwerdung

Christi zu beginnen scheint, sondern überhaupt mit dem ersten religiösen Bewußtwerden des Menschen. „Gott erfüllt sein Werk in der Menschheit. Er offenbart sich uns nach der Fähigkeit der menschlichen Natur, so daß die Entwicklung des Glaubens an die Entwicklung des Verstandes und der Moral des Menschen gebunden ist. ... Das, was wir Offenbarung nennen, kann nichts anderes sein, als die vom Menschen erworbene Erkenntnis seiner Beziehung zu Gott“ [130]. „Was in einem gegebenen Augenblicke den Anfang der Offenbarung bildete, war die — wenn man will: rudimentäre — Wahrnehmung eines über sich selbst zum Bewußtsein gekommenen Menschen, daß zwischen ihm und dem hinter der Erscheinungswelt gegenwärtigen Gotte eine Beziehung bestehe. Die Entwicklung der offenbarten Religion ist durch die Wahrnehmung neuer Beziehungen, oder vielmehr durch genauere und besser unterschiedene Bestimmungen seiner wesentlichen Beziehungen, bis zum Ursprung verfolgt, in der Art entstanden, daß der Mensch gelernt hat, die Größe Gottes und den Grundzug seiner Pflicht immer mehr zu erkennen“ [131].

In diesen Sätzen ist die ganze naturalistische Theorie des Ursprungs des Christentums als Religion gezeichnet, die zuletzt mit allen anderen Religionen zusammenfließen wird. Das, was ketzerisch ist, wird verneint, aber, wie so häufig bei den Modernisten, in dunklerer Form von neuem wieder eingeführt. So scheint es von Hügel zu machen: „Sicherlich besteht kein Recht, das Christentum als natürliches Produkt einer lang ausgesponnenen immanenten Dialektik darzubieten, was durch ein akkurates Studium der weniger vollkommenen Religionen hätte ebensogut gezeigt und versprochen werden können.“ Nach dieser klaren Verneinung folgt die dunklere Bejahung, welche die eben abgewiesene ketzerische Auffassung wieder bestätigt: „Aber als

einmal die Menschheit dieses Geschenk erhalten hatte, und sie den Gipfel (der christlichen Übernatur) erreichte, kann sie den begangenen Weg wieder neu betreten und mit dem lebendigen Lichte die Religionen der Vergangenheit prüfen und beurteilen. Diese Arbeit wird zeigen, wie alle diese Religionen, soweit sie Leben haben, sich langsam und gleichsam stumm nach dem gleichen Ideal hin bewegen, dem Typus einer offenbarten Religion, die auf Gott gegründet, der Anfang einer sozialen Vereinigung ihrer Mitglieder und der Keim der Heiligkeit ist. So ist das ‚spezifisch christlich Übernatürliche' eine schöne Wirklichkeit. Wir erkennen also schon auf rudimentärer Entwicklungsstufe andere Wege der Erkenntnis Gottes und der Liebe zu ihm, im Busen der Menschheit durch Gott selbst hervorgerufen" [132].

So dargestellt, kann die Entwicklungslehre noch Kühneres wagen. Sie kann bejahen, daß einige dogmatische Formeln fallen können und in Wahrheit schon gefallen sind, wie uns die positive Theologie zeigt [133].

Das neue Dogma

Überblickt man diese Theologie im ganzen, so gewinnt man die Überzeugung, daß es eine Theologie der Tat, zum mindesten eine Apologetik der Tat ist. Sie erweckt keine Lehrstreite und gelehrte Untersuchungen über die religiöse Wahrheit. Sie bucht in geschichtlicher Ordnung die Fortschritte, die Wirkungen und praktischen, sozialen und theoretischen Fortsetzungen einer Lehre; nach ihren Fortschritten und Erfolgen beurteilt sie ihre Berechtigung. Wer in manche Bibelauslegungen der Rationalisten und der Freunde von Feinheiten Einblick genommen hat, der wird bemerkt haben, daß sie die Fragen mit der Wurzel ausheben und den Dingen fast brutal auf den Grund gehen. In ihren

Zielen gibt es nichts Vereinfachtes, Abgeklärtes. Loisy ist der Apologet der Tat und der Vollendung. Er ist ein Historiker, der die Frage weit von den Urschriften entfernt und in die Gegenwart getragen hat; er hat sie vom Texte getrennt und beantwortet — durch die Tat. Er ist vom Einzelnen zum Ganzen übergegangen.

Auch Loisy ist ein Hegelianer. Sein Agnostizismus ist ein verhüllter Agnostizismus. Er wagt es vielleicht nicht zu sagen, das alles Menschenwerk ist, noch das er es im Menschen erkennt. Aber auch hier, wie oben, verfolgt sein Denken den Zweck, was er auch darüber sagen möge, den vollständig unnützen Begriff eines transzendentalen Gottes abzuschaffen, um dafür den tätigen menschlichen Geist zu setzen. Er ist freilich Katholik, und die Wahrheit liegt für ihn in der christlichen Offenbarung. Aber wäre er nicht noch mehr Katholik, wenn sein Katholizismus eine Sache erzeugen würde, die in Wirklichkeit die ganze Welt, den ganzen menschlichen Geist und diesen wirklich in Tätigkeit, in seiner ganzen Tätigkeit umfaßte? Wer so oder noch loisyscher als Loisy denken würde, wäre der sicherlich nicht konsequenter als Loisy?

Sabatier, der etwas davon verstanden hatte, sagte über Newman: „Vom Absoluten fällt die Lehre ins Relative. Es gibt nur ein Mittel, um ihr den Charakter der Unfehlbarkeit zu retten. Man muß die Kirche selbst vergöttlichen, damit alle ihre Werke und Erzeugnisse göttlich sind. Demzufolge kanonisiere man ihre ganze Geschichte und mache alle ihre Ereignisse übernatürlich“ [134]. Alle Ironie beiseite, darin liegt Wahrheit. Denn in der Tat, das ist die Methode der neuen Apologetik, und Sabatier hat viel tiefer geblickt als alle die oberflächlichen katholischen Kritiker, die darin eine Verminderung und eine Vernünftelung der religiösen Tatsachen finden. Nur daß diese Lage,

wie alle absoluten, höchst gefährlich ist, und daß jede übernatürliche Idee leicht ins Gegenteil umgekehrt werden kann; der Rest wäre derselbe. Als reines Menschenwerk könnte der Katholizismus den Übermenschen darstellen. Er wäre dann die notwendige Form des menschlichen Geistes, die ebenso sicher seine Göttlichkeit beweisen könnte, wie irgend eine andere göttliche Sache, die der Mensch erkennen kann. Der Beweis wäre durch die Tatsache erbracht, daß alle großen Religionsstiftungen dem Katholizismus zustreben, daß der Katholizismus vor der Katholischen Kirche war und auch nach ihrem Untergange noch bestehen wird, weil alle Kräfte, die zu herrschen streben, alle möglichen Äußerlichkeiten des Katholizismus nachahmen. Man spricht von einer Nachahmung und von einer Verwertung des Katholizismus, während man genauer sprechen müßte von einer Notwendigkeit des Katholizismus.

Von neuen Formen des Katholizismus, von einem Fortschritte und einer Entwicklung des gegenwärtigen Katholizismus ist natürlich die Vorstellung der Modernisten voll. Das ist ihre Hoffnung, ihr Glaube, für den sie streiten. Sie nennen sich deshalb nicht bloß Erneuerer, sondern auch Vorbereiter neuer Zeiten; und von den neuen Zeiten erwarten sie, daß sie dann von den gegenwärtigen Mißgeschicken und Drangsalen befreit sein werden. Der Vatikan repräsentiert ihnen den untergehenden Katholizismus. Die Modernisten suchen mit den Augen neue Katakomben, von welchen ein neuer Trieb des ewigen Baumes einen neuen Zweig hervorbringen wird. Es fehlen nicht die Märtyrer, es fehlt auch nicht das Heidentum der dekadenten bürgerlichen Gesellschaft, um den Vergleich mit den ersten Christen heranzuziehen. Aber das liebste Gleichnis ist ihnen das Bild des alten Judentums, das Jesus verfluchte, der alten Pharisäer, gegen die Jesus auftrat, um das Gesetz zu erfüllen.

Auch hier herrscht die Logik. Die Entwicklungslehre, die sich die Entwicklung der Organismen zum Vorbild nimmt, ging einem argen Dilemma entgegen: entweder leugnen, daß es für das religiöse Individuum einen Tod gibt — und sich außerhalb der Vernunft stellen; oder ihn anzunehmen — und sich dann außerhalb des Katholizismus stellen, der, als göttliche Sache, nicht enden kann. Die Modernisten haben einen dritten Weg gewählt, auf eine Fortpflanzung zu hoffen, auf die Entstehung eines neuen Individuums, daß zugleich das Erbe (die Überlieferung) und der Neuerer wäre und so den Glauben an den ewigen Katholizismus mit umgestaltenden Kräften rette. Semeria z. B. hat — wahrscheinlich mit Rücksicht auf sein Priesterkleid — vorgezogen, unlogisch zu sein und die Göttlichkeit der katholischen Religion als Postulat hingestellt, als er angefangen hatte, naturalistisch zu werden, also wo es gar nicht hingehörte. „Das Christentum ist denselben Gesetzen unterworfen, wie die physischen und moralischen Organismen. Diese müssen bekanntlich zwei Entwicklungsphasen durchmachen. Die eine, die erste, ist kurz und schnell. ... Die andere dagegen ist viel langsamer, progressiv fortschreitend bis zum Unempfindlichwerden. ... Wenn unser Organismus in den Reifezustand eingetreten ist, geht seine Entwicklung langsamer vor sich, bis der tragische und schmerzliche Augenblick der Rückentwicklung, der Auflösung kommt, weil wir sterbliche Organismen sind. Aber das Christentum ist ein unsterblicher Organismus. Da gibt es keine Auflösung, nur eine dauernde Entwicklung, aber mit doppelter Phase: eine vorangehende kurze Entwicklung und eine Phase, die Jahrhunderte währt, in der wir leben. ...“[135] Die Unlogik beginnt mit dem Aber, das von einem andern angewandt werden könnte, um statt dessen zu sagen, daß das Christentum, wenn es göttlich ist, weder von einer Entwicklung noch von einem Tode er-

griffen werden darf, und wenn es der einen unterworfen ist, es auch dem andern nicht entgehen kann.

Viel geschickter drückt sich Tyrrel aus: „Die meisten Theologen sind ernstlich von dem überzeugt, was sie sagen, wie es viele der strenggläubigen Juden waren, die Christus und seine Ketzereien nicht anhören wollten, die sich auf die Propheten beriefen, um zu beweisen, daß nur die Hebräer gerettet werden können, denn das Judentum müsse dauern, bis ans Ende der Welt und würde alle Reiche für sich erwerben. Wie recht hatten sie und wie irrten sie doch! Das Judentum mußte ein höheres und ruhmreicheres Leben im Christentum leben. Paulus war nicht der Meinung, daß er mit dem Judentum gebrochen habe, sondern er glaubte, die Schranken, die es von den Heiden trennte, niedergerissen, und eine Weltreligion geschaffen zu haben. Bis zu seinem Tode war er ein Jude. Und wir schätzen uns, das wahre und geistige Israel, der Same Adams, zu sein. Könnte sich die Geschichte nicht wiederholen? Und könnten die Theologen nicht in anderem Sinne, als sie glauben, recht haben? Ist vielleicht Gottes Arm zu kurz geworden, um aus Lehm nochmals Abrahams Sohn zu formen? Könnte der Katholizismus nicht sterben wie das Judentum, um schließlich in einer höheren und freieren Form neu aufzuleben? Muß nicht jeder Organismus, der seinen Gipfelpunkt erreicht hat, verfallen und sich damit zufrieden geben, in seinem Geschlechte fortzuleben?“ [136]

Der Eindruck, den diese Worte auf einen Theologen machen können, wird durch die folgenden noch vertieft: „Man kann nicht leugnen, daß in dem katholischen Briefe des hl. Apostels Jakobus oberflächlich zwischen dem Judentum und dem Christentum nur ein geringerer Unterschied besteht, als zwischen diesem und dem Christentum Gregors VII. Es gibt keinen triftigen Grund, anzunehmen, warum die Zukunft nicht andere und

größere Wandlungen bringen könnte, ohne daß die wesentliche Übereinstimmung des so veränderten Körpers mit dem Ursprung Abweichungen erleiden müßte. ... Die Kirche der Katakomben wurde die Kirche des Vatikans. Wer könnte je sagen, in was sich noch die Kirche des Vatikans verwandeln wird?“[137]

Man könnte vieles dazu bemerken, sei es das Fehlen einer Tatsache bezüglich der Wiederkunft Christi, sei es die fortgesetzte Kritik, die heute die Kirche an der Geschichte der Menschheit und der Erkenntnis der Menschheit übt und die natürliche Entwicklung hindert. Man achtet jetzt zu sehr auf die Veränderungen, und es ist leichter, eine Revolution als einen Fortschritt festzustellen; es genügt, auf das Beispiel der Sozialdemokratie der letzten Jahre hinzuweisen. Das erstere war Fogazzaro inne geworden, als er einen Heiligen sagen ließ: „Hier ist eine verdorbene Frucht. Wenn ich diese Frucht einem anbiete, der den Zustand derselben nicht kennt, der aber höflich sein will, so wird er mir sagen, daß sie gut und schön, aber doch auch etwas krank sei und wird bedauern, daß er sie nicht annehmen kann. So spricht der Protestantismus vom Katholizismus (Harnack). Wenn ich dagegen die Frucht einem überreiche, der sie kennt, so wird er sie nehmen, auch wenn sie faul ist, und wird den unverdorbenen Kern in seinen Garten stecken mit der Hoffnung, später ausgezeichnete Aprikosen davon zu ernten“[138].

Auf diese zweifelhaften Prophezeihungen, auf diese ungenauen Bilder beschränken sich alle bekannten Hoffnungen der Modernisten, auf eine neue Religionsform, die sich zum Katholizismus verhalte, wie dieser einstmals zum Christentum und das Christentum zum Judentum. Nicht alle haben die Kühnheit, zu sprechen, und einige ersparen sich die Mühe, genauer darüber nachzudenken, welcher Art dieser neue Zweig eigentlich sein soll, der aus dem alten gefällten Stamme noch wachsen soll, wie es die

Nationale Kulturgesellschaft zeigt. In den Grundlinien wird die Erneuerung verstandesmäßig und liberal sein.

Am tiefsten ist die Frage bezüglich des Unterrichts in das Herz der Modernisten eingedrungen. Sie haben einen großen Wissensdrang. Sie wollen Jahrhunderte von Unweisheit wieder gut machen. Sie wollen bei jeder Bewegung voranmarschieren, und es ist erfreulich, zu sehen, mit welcher warmen Anteilnahme sie sich mit allen jungen, vorwärts strebenden Bewegungen beschäftigen, auch wenn diese fern von den ihrigen sind. In ihrem Lehrplan steht, daß ein Priester nie genug wissen kann. Sie machen sozusagen eine Krisis des Enzyklopädismus durch. Sie kommen schließlich dazu, das Herz mit dem Verstand zu vereinigen, wie Semeria, der im Gegensatz zu der ganzen Philosophie der Tat sagt: „Ein unwissender Klerus ist in unserer Welt ein mißachteter Klerus. Und diese Mißachtung ist durchaus nicht unberechtigt. ... Ein niedriger Verstand bedeutet heute ein niedriges Herz. Ein unwissender Klerus ist leicht auch ein entarteter Klerus“ [139].

Es scheint, daß die Reinigung der Katholiken von den Büchern ausgehen muß. Es genügt, die von Rifaux veranstaltete Umfrage zu lesen: Dreiviertel der Antworten sprechen von einer überwiegenden Verstandeskrise. Und Houtin spricht auch von einer Krisis des Kopfes [140]. Die Modernisten sind überzeugt, daß sie gegen das Denken gesündigt haben und wollen nun die weitgehendste Genugtuung geben. Der künftige Katholizismus, den sie erhoffen, ist ein Katholizismus des Unterrichts, in dem sie das Recht haben, alle Beweise des Glaubens, alle Erkenntnisse der Wissenschaft und alle mit ihnen übereinstimmenden Stellen der Literatur zu erproben. Und weil das Studium nicht ohne Gedankenfreiheit vor sich gehen kann, so muß der Katholizismus wesentlich freiheitlich sein. Jeder muß durch seine

eigene Vernunft überzeugt werden, jeder muß sein eigenes Gewissen gebrauchen. Die Beweise müssen in jedes Individuum eindringen, nicht außerhalb desselben bleiben oder erzwungen sein. Wir werden also einen Katholizismus haben, der eine ganz andere Macht besitzt als jene, welche die materielle ekklesiastische Macht hatte oder, wie jetzt, auf eine rein geistige beschränkt ist. Über den Begriff dieser neuen Autorität haben wir schon früher geschrieben, es genügt jetzt, nur darauf hinzuweisen, daß er von dem jetzigen offiziellen grundverschieden ist. Wir werden auch einen Katholizismus mit sozialer Wirksamkeit, aber trotzdem keinen sozialdemokratischen haben. Und auch hier wird die Tätigkeit autonom sein müssen. Schließlich werden wir eine moralische Tätigkeit haben, aber von sehr geringfügiger Bedeutung. Der stärkste Strom appelliert an den Verstand. Ihm folgt sofort der soziale. Und von dem rein innerlichen kann man sagen, daß er die wenigsten Stimmen hat.

Daraus ergibt sich naturgemäß eine vollständige Veränderung der ganzen Theologie und der ganzen Hierarchie.

Was der geheime Zweck des modernistischen Feldzuges sein wird, kann man aus der schon weiter vorn zitierten Schrift des merkwürdigen Anonymus ersehen: „Meine Schwierigkeiten als römischer Katholik. Der Syllabus des Gläubigen.“ Im wesentlichen behauptet er, daß, was nicht als Werbeschrift mit Voraussetzungen, Vernunftgründen, Rednerblüten, dokumentarischen Beweisen auftritt, sondern eine Erklärung des Glaubens, ein Glaube selbst, eine Art genauen Kataloges von Lehren ist, Aussicht hat, als ein Werk zu gelten, das man mit verschiedenen Personen besprechen kann, deren jede in ihrem Zweige etwas Tüchtiges leistet. Dieses Buch umfaßt die ganze Theologie, die ganze biblische Frage, und fügt politische Fragen, die Frage des kanonischen Rechtes und der Liturgie hinzu. Es

kann allen Anspruch erheben, eine Summa Modernorum genannt zu werden. Aber ich nenne es nicht so, um nicht an den hl. Thomas zu erinnern. Jedoch mir scheint, daß es die wirkliche Summa Theologica ist, welche alle kühnen Neuerungen und Verbesserungen enthält, die in den letzten Jahren von den Modernisten erdacht worden sind. „Ein neuer St. Thomas" ist immer die Hoffnung der jungen Katholiken gewesen, die Schriften Murris und die Vorträge Semerias wünschen ihn herbei.

In Frankreich werden zu diesem Zwecke Versammlungen abgehalten, wo die jungen Katholiken mit Ungestüm und Scharfsinn alle Beweismittel der Scholastik umstürzen, um das Feld für die Erbauer einer neuen Theologie zu bestellen. In einem kürzlich erschienenen Artikel sagt J. Wilbois, der ja selber dieser Bewegung angehört und infolge seiner Beziehungen gut informiert ist, daß bei den jungen Priestern aus Apologeten notwendigerweise Theologen werden müssen. „Seit einigen Jahren haben sie ihre öffentlichen Vorträge aufgegeben, um sich unter sich auf die künftige „Summa" vorzubereiten. ... Die Notwendigkeit, die Theologie zu verbessern, wird von den jungen Klerikern allgemein eingesehen. In vielen Provinzialstädten vereinigen sich die Priester mit ihnen, um ihnen beizustimmen. ... Die Apologetik hat sich überlebt, und es gibt nur noch eine neue Theologie. „Es wäre also keine befremdliche Hypothese, wenn man diesen Syllabus als das Werk irgend eines französischen modernistischen St. Thomas präsentieren wollte.

Ist er aber eine katholische Summa? Ja, und zwar eine der Religion des guten Glaubens und Gewissens, ein reduzierter Katholizismus.

„Da die Religion Moral ist, so ist die Wahrheit sowohl in der Religion wie in der Moral, die Gleichung zwischen dem,

was ich tue und dem, was ich tun muß. Das, was getan werden muß, ist das, was mein Gewissen mir verkündet. Sobald ich meinem Gewissen gehorche, erfülle ich in Wahrheit meine religiöse Pflicht und bin in der wahren Religion" (1 e). „Was ich in gutem Glauben tue, ist immer erlaubt, entspricht immer dem moralischen Gesetze, und was dem Gesetze der Moral entspricht, ist immer in der Wahrheit; folglich ist jede Verehrung, die ich Gott in gutem Glauben zukommen lasse, eine wahrhaft religiöse Verehrung, auch wenn sie vom Standpunkt des Dogmas irrtümlich sei" (3 a). In dieser Summa zählt tatsächlich der lehrhafte und verstandesmäßige Teil nichts: „Die Religion besteht nicht aus einem gelehrten Symbol, sondern aus der Erfüllung der innersten religiösen Pflichten durch das Gewissen eines jeden" (5 b). „Folglich darf man nicht einmal von Riten und Zeremonien sprechen, denn deren Befolgung hat ja die Religion zu einem Pharisäertum gemacht gleich jenem, das Christus bei den Juden zerstörte (18a—e), und das die Katholiken zu bevormundeten Kindern gemacht hat, aber nicht zu Männern (19a)". In diesem Tone geht es weiter. Wir überschlagen einige Seiten, um zu den kühnsten Stellen zu kommen, wo der ganze Katholizismus angegriffen wird, nicht nur der der Masse, sondern auch jener, der in manchen Büchern der Modernisten gelehrt wird.

„Die Strenggläubigkeit ist nicht zum Heil nötig" (41 a), „die Dogmen können wechseln, und zwar derart, daß z. B. ein Papst im 20. Jahrhundert die Göttlichkeit Christi und seine Gleichheit mit dem Vater leugnen kann (49 b), denn schließlich ist es von „untergeordneter Bedeutung, ob Christus Gott ist oder nicht" (64 a). Das ganze Buch strebt ein Minimum von Theologie an, denn es will die Bedingungen, die Formeln, die Zeremonien, die zur Erlösung des Menschen und zum Glauben an Christus jetzt für

nötig erachtet werden, soviel wie möglich reduzieren. Einer der am häufigsten wiederkehrenden Sätze ist der, daß Christus eine Vermehrung des theologischen Materials und der Formalitäten nicht gewollt haben kann, die den Eintritt in den Himmel immer mehr erschweren, je weiter man sich vom Zeitalter Christi entfernt. Man kann sich leicht vorstellen, welche Meinung Cyrenäus über die Inspiration der heiligen Schriften gehabt hat (Kap. V) und welcher Kritik die Heiligkeit Christi unterworfen wird, wenn man die Voraussagungen der Propheten (83, 88) und die Konkordanzen der Evangelisten und ihre eigenen Offenbarungen (91) beiseite läßt usw. usw. Für den Verfasser hat die jungfräuliche Geburt Christi wenig Wert (95), ebensowenig die Spekulation über das Geheimnis der Menschwerdung (112) und der Dreieinigkeit (142). Er leugnet sogar, daß Gott ein persönliches Wesen ist, und dreieinig sein könne; unter Dreieinigkeit versteht er nur, wie verschieden er und seine Werke uns erscheinen (140). Christus hat die Menschen nicht mit seinem Opfertode erlöst, sondern hat sich damit nur bei Gott verdient gemacht. Unser Heil hängt von uns selber ab (125, 131). Christus hat weder eine Gesellschaft gegründet, noch eine Kirche. Sondern er hat die ganze Menschheit ins Auge gefaßt und in jedem eine moralische Macht festgestellt, die seine Gesetze befolgen kann (149, 150). Der gute Glaube erzeugt Nachfolger Christi, aber nicht die genaue Befolgung dogmatischer Formeln (156), und die Kirche kann niemanden zwingen, anders zu denken, höchstens daß sie als lehrende Macht zu überzeugen sucht (157, 159). Die Kirchenväter und -lehrer haben nur da Autorität, wo die Vernunft ihre Lehren anerkennt (159, 160). Da die Päpste keine Zwangsgewalt haben, so brauchen sie auch keinen Staat zu haben (172). Weder dem Papste noch der Kirche steht ein Lehramt zu, und die Textstellen, auf die sie sich beruft (Matth. 16, 18; Joh. 21,

25) beweisen das nicht (173—176). Die wahre Einheit ist eine moralische Einheit, ein Verein der Kräfte der Gläubigen, nicht ein doktrinärer (184—186). In der Kirche gilt das Recht der Tolleranz, und die Freiheit der Diskussion muß vollständig sein (188—189). Deshalb darf auch das Gewissen des Gläubigen nicht an die Vorschriften des Index gebunden sein, wenn er Anlaß hat, zu glauben, daß die Lektüre der verbotenen Bücher ihm nützlich ist (190). Es gibt keine Erbsünde, und die Stelle der Vulgata, auf die sich die tridentinische Kirchenversammlung stützt, war ein Irrtum (191). Der Mensch vollbringt immer nur menschliche Taten, auch nicht im Zustande der Gnade kann er Göttliches erreichen, höchstens bildlich gesprochen (194—202). Das Gebet ist eine religiöse Pflicht, aber man kann dafür weder bestimmte Zwecke, noch Formeln, noch Zeiten festsetzen; die Ablenkung vom Gebet oder die Unterlassung desselben sind keine schweren Sünden (210—218). Um mir ewiges Heil zu verdienen, muß ich alle meine persönlichen Kräfte darauf richten, aber soll nicht auf den Beistand Gottes hoffen (219—224). Die Hölle ist keine Rache Gottes, es ist die Qual, daß die Sünde an den Sünder zurückgeht (227), und man soll nicht denken, daß sie ewig sei (230). Das Fegefeuer ist nur ein Hinausschieben der Belohnung, aber keine Strafe (231). Man kann nicht beweisen, daß es unkörperliche Engel gibt, und es ist nicht wahr, daß jeder Mensch seinen Schutzengel habe (232). Bezüglich der Teufel ist besser an nervöse Zustände, als an Besessenheit zu denken (233—234). Man kann Hypnotismus und Magnetismus dagegen anwenden, die keine teuflischen Dinge sind (235). Die sieben Sakramente sind nicht von Christus eingesetzt worden (286), und sie verleihen ihre Gnaden nur, wenn wir ganz persönlichen Anteil daran nehmen (237); folglich besitzen sie nur untergeordnete Bedeutung (239). Die Taufe ist ein Symbol,

sie verleiht nicht den Titel Gottessohn, und das ohne Taufe gestorbene Kind hat dieselben Rechte wie die anderen (243—245). Die letzte Ölung ist schließlich ein überflüssiges Sakrament (248). Christus hat das Priesteramt nicht eingerichtet, sondern nur die Haltung des Abendmahles empfohlen (250). Das Sakrament der Beichte ist viel späteren Ursprunges und hatte lange Zeit gar nicht die Wirkung der Absolution; der Priester begnügte sich damit, den Sünder Gott zu empfehlen (254—255). Die Macht, die Sünde zu erlassen, ist nicht ausschließlich priesterlich (256). Die Reue genügt; das Einzelnaufzählen aller begangenen Sünden, um Verzeihung zu erlangen (258), und die vielen verfänglichen Fragen sind nachteilig, aufregend und schmerzhaft, Christus kann sie nicht gewollt haben (258). Unnötig ist es, zu bekennen, daß man etwas vergessen hat (264), und das Ausfragen, das dem Bekenntnis vorausgeht, ist so äußerst schwierig, aufregend und schmerzlich, daß es unmöglich zum Preis für das ewige Heil gesetzt sein kann (265). Christus hat die Eucharistie nicht als Sakrament eingesetzt, sondern als Gedächtnisritus, und dieser ist zum ewigen Heil und zum Leben nicht nötig (272). Die Lehre von der Verwandlung ist nicht Sache des Glaubens, sondern der Philosophie, sie macht den Glauben nur in beklagenswerter Weise kompliziert (274). Die Ehe ist kein Sakrament, sondern ein sakramentaler Kontrakt (278), folglich untersteht er der Macht des Staates und nicht der Kirche (281 ff). Sie ist kein religiöser Akt, weil sie nicht zur Ehre Gottes, sondern aus natürlichem Drange geschlossen wird (287). Die sexuellen Beziehungen in einer Zivilehe sind keine Wollust (289). Die Polygamie schadet nicht der natürlichen Moral, sie ist von Gottes wegen nicht verboten, und man kann nicht sagen, daß sie eine unmoralische Anstalt sei, denn sie existierte bei den Patriarchen Israels (292—294). Das ganze XIX. Kapitel (296—312) dient

dem Beweise, daß die Ehescheidung in den heiligen Schriften nicht verboten ist, und die Ehegemeinschaft aus Gründen des Ehebruches, des häuslichen Friedens, zugunsten des Glaubens der Eheleute usw. usw. geschieden werden kann. Die Moral hängt nicht von göttlichen Gesetzen ab; Gott will sie, weil sie gut ist, aber sie ist nicht deshalb gut, weil Gott sie will (313—315). Aber diese Moral erkennt man durch die Vernunft, denn „das Gesetz des Menschen und sein einziges Gesetz ist die Vernunft, und nur allein von ihr kann er erfahren, was er zu glauben und zu tun hat" (321 a). „Die Offenbarung hilft der Vernunft, um die Beziehungen zwischen Mittel und Zweck bezüglich der moralischen Regeln zu erkennen, d. i. um uns die Pflicht zu lehren; aber trotz des Vorhandenseins der Erfahrung behält die Vernunft höchste Freiheit in unserer Lebensführung und bleibt die einzige Quelle unserer moralischen Verantwortlichkeit" (321 c). Die Freiheit ist: das Gute tun; das Böse tun ist: das Gute unterlassen, ein Mangel an Freiheit (326—332). Die Absicht ist von der Ausführung getrennt zu halten und keine Sünde, wie die Tat (330—331). Gewissen und Vernunft ist ein und dasselbe (335). „Ein Mensch, der von dem Lichte seines Gewissens geführt wird, ist ein Mensch des guten Glaubens; und ein Mensch voll guten Glaubens, wer es auch sei, gefällt Gott nur allein wegen seines guten Glaubens, auch wenn er unvollkommen und irrtümlich erleuchtet ist" (340). Die moralische Pflicht ist oder ist nicht; sie hat keine Abstufungen (341), und es gibt keine Pflicht sub levi und sub gravi (342); und wenn die Pflicht ungewiß ist, hat der Mensch vollkommene Freiheit (345). Es gibt keine Stelle, auf die eine Wahrscheinlichkeitstheorie aufgebaut werden könnte (347—348). Die Sünde ist kein Angriff auf Gott (368). Es gibt keine verzeihlichen und keine Todsünden, sondern nur eine Sünde, die niemals eine

Todsünde ist; eine solche Unterscheidung ist unmoralisch (379). Das Gelübde hat nur für den Wert, der es getan hat; folglich gibt es keine mehr oder weniger schweren Gelübde, noch ewige (387—391). Die Wahrheiten sind immer von uns selber abhängig (406), folglich gibt es genau genommen, auch keine übernatürlichen Tugenden (407). Das Fasten und die sexuelle Enthaltsamkeit sind Praktiken der Reue, aber keine religiösen Gebräuche (413) und sind nur so weit verbindlich, als der Mensch das Bedürfnis fühlt, Buße zu tun (411). Jeder darf richten soviel er will, nicht bloß die Theologen (415). Bei der Messe fehlen, ist ein Angriff auf die kirchliche Macht, aber nicht auf Gott (417—419). Die Exkommunikation hat einen rein geistlichen Wert, aber sie kann für sich alle die Mittel zur Loskaufung gebrauchen, die Christus den Menschen gegeben hat (421). Es gibt keinen Beweis dafür, daß der Papst die Macht hätte, die Sünden loszukaufen, weil der Ablaß nur kanonische Bußen ablöst, aber keine Sünden (422—423). Die Ablässe schaffen die Idee eines religiösen Marktes (424) und ihnen reihen sich viele nützliche Verehrungen von modernen Bildern, gesegneten Gegenständen an, welche eine lächerliche und irrtümliche Vorstellung von Gott hervorrufen und dem christlichen Geiste entgegengesetzt sind (425). Dieser Materialismus zeigt sich im Glauben an die Vorrechte der Jungfrau (426) und denen der Heiligen, die sich für materielle Bedürfnisse der Gläubigen verwenden und sich rühmen eine größere Verehrung zu genießen (427).

Das letzte Kapitel ist dem Priester und seiner Mission gewidmet. „Das ist kein Lehrer des Dogmas, der Gott den Menschen in der Person des Priesters darstellt, sondern ein Apostel der evangelischen Moral, die durch den Sohn zur Zeit seiner Fleischwerdung verkündet worden ist" (428c). „Da das Apostel-

amt des Klerus eine moralisierende Tätigkeit ist, hat sie den Menschen zum Gegenstand und nur den Menschen. Sie darf sich nur um den Menschen kümmern wegen des Menschen, zum Nutzen des Menschen" (429a) und nicht um den Ruhm Gottes, wenn nicht mit Hilfe des Menschen (429c). „Der Priester darf sich nicht im Namen einer religiösen Lehre, sondern im Namen einer Moral und moralisierenden Lehre präsentieren" (430e). Der Klerus muß der sozialen Autorität gehorchen, auch wenn sie der Religion feindlich gegenübersteht (431c). Die sexuellen Sünden eines Priesters sind nicht schwerer als die der unverheirateten Menschen, bloß weil er ein Priester ist (434—435). Und schließlich existiert keine Einsetzung eines Priesteramtes im Sinne einer göttlichen Verordnung, sondern eine natürliche, wie bei allen menschlichen Beschäftigungen (441—442).

Mit diesem merkwürdigen Begriffe des Priesters endet das Buch. Es hat sicher Personen zu Verfassern, welche die Theologie und die Beweisgründe der Theologen sehr gut kennen, wie zahlreiche Berufungen auf evangelische Texte beweisen, aus denen die Anhänger der Tradition die modernen kirchlichen Einrichtungen herleiten. Es ist ganz durchsetzt von einem mehr als protestantischen Rationalismus: es ist die Proklamation des Gesetzes des Gewissens an die Menschheit. Es bestätigt die Befreiung des Individuums von allen Formeln und allen Gesetzen und verlangt vom Individuum nur, dem innern Anstoß zu folgen. Die Kirche als Autorität verschwindet, um nur noch ein reines Zentrum dieser freiheitlichen Lehre zu sein, und vom Katholizismus behält es nur den Namen und die Anwartschaft, die ganze Welt zu umfassen. Auch das Übernatürliche endet, und alles: Überlieferung, Autorität und Strafe, Gericht und Freisprechung ist auf das individuelle Gewissen gegründet.

Keiner der heutigen Modernisten würde dieses Buch öffentlich als sein eigenes Credo erklären. Aber andererseits gibt es doch Ziele an, auf denen sie alle auf verschiedenen Wegen wandeln. Obwohl ich ihre verschiedenen Meinungen in eine gewisse Ordnung gebracht habe, so darf ich doch auch nicht verschweigen, daß die Gegensätze ziemlich lebhaft zum Ausdruck kommen und daß, wie ich zu Anfang dieses Kapitels schon sagte, nur der eine allen geltende Druck und das eine von allen gleich gefühlte Mißgeschick sie zu gemeinsamem Vorgehen verbindet.

Die verschiedenen Strömungen im Modernismus

Ich fasse sie hier noch einmal zusammen; ausführlicher habe ich sie schon früher an passender Stelle erörtert.

Zwischen der mystischen Strömung, die auf die Immanenz schwört, und der geschichtskritischen Schule besteht eine Meinungsverschiedenheit über den Wert der historischen Tat des historischen Christus. Blondel glaubt, daß der Glaube dem Dogma gegenüber als Garantie für die historische Tatsache dienen könne, während Loisy die historische Tat für die Kritik als unabhängig vom Dogma erachtet, dem er das Recht zuerkennt, die Tatsache nur als Interpretation und nicht als Garantie vorzuziehen. Für Loisy sind eben die historische These und die theologische These zwei heterogene Dinge; wenn man diese zusammenmischen würde, so ergäbe das einen Wirrwarr, der weder Geschichte noch Theologie ist[141]. Von Hügel möchte eine Mittelstraße zwischen beiden einschlagen, nähert sich aber doch Loisy[142], während Tyrrel direkt Blondel nachfolgt, indem er „eine Interpretation des Wirklichen durch das Ideal, der Erscheinung durch ihr inneres Prinzip, der Geschichte durch ihre Resultate" annimmt ähn-

lich dem Verhältnis eines Kunstwerkes zur Geschichte, wie Richard III. von Shakespeare gegenüber dem Richard der Chroniken [143]. Dieser Zusammenstoß zwischen den Geschichtsrealisten und den mystischen Realisten wiederholt sich bei den Parteigängern der sozialen Tätigkeit. Fogazzaro, eingedenk seiner Verbindungen mit den gemäßigten Bürgerkreisen, seiner Freundschaften mit der Aristokratie und den mittleren sentimentalen Bürgerkreisen, blickt auf die christliche Demokratie verächtlich herab. Sein „Heiliger" beweist das: „Ich fürchte, daß man dort nicht das Ewige auf das Schuldkonto setzt. Man erwartet viel Heil von der Kirche Christi und einer katholischen Gesamtbewegung auf administrativem und politischem Gebiete, einen Kampf, in welchem der Vater Beleidigungen von den Menschen empfangen wird, und man achtet nicht genug auf das Licht der guten Werke eines jeden Christen, durch welche der Vater gepriesen wird. Der höchste Zweck der menschlichen Geschöpfe ist, den Vater zu preisen. . . . Einer dieser Gerechten, der den Katholizismus lehrt und lebt, ist für den Ruhm des Vaters, Christi und der Kirche nützlicher, als viele Kongresse, Vereinigungen und katholische Wahlsiege." Gewisse Katholiken predigen, daß die richtige Verwendung des Reichstums gut ist, aber sie vergessen dabei zu sehr die Armut des Herzens zu „predigen; und wenn sie das aus Gründen der Zweckmäßigkeit absichtlich versäumen, so ist das abscheulich in den Augen Gottes" [144].

Murri ist im Thomismus der Seminare erzogen worden und so davon begeistert geblieben, daß er für den Katholizismus eine andere Philosophie nicht für möglich hält. Er hat wiederholt die Philosophie der Immanenz angegriffen und dafür das Lob hoher Persönlichkeiten geerntet. Die Philosophie der Immanenz erscheint ihm nicht genügend geeignet, um moderne Menschen

zu überzeugen, und ihr Mangel an solider Verstandesgrundlage scheint ihm zu einem Relativismus zu führen, der wohl fähig ist, die Nützlichkeit des Glaubens vorzustellen, aber nicht einen eigentlichen Glauben selbst hervorzurufen [145].

Unter den mehr oder weniger Radikalen, unter den mehr oder weniger Opportunisten kommen Streitigkeiten weniger vor, aber wenn sie entbrennen, sind sie heftig. Bonomelli, der, wie alle wissen, in der positiven Theologie sehr zurück ist, hat den Landklerus vor den Angriffen der Modernisten auf das Wunder gewarnt [146] und hat Loisy zu bekämpfen gesucht, freilich ohne allen Grund [147].

Minocchi hat den Tadel des Rinnovamento gefunden, weil er zu schnell die Beschlüsse der Bibelkommission angenommen, und er hat der Zeitschrift dafür die Verbannung prophezeit [148].

Fragen wegen der Ideen, der Methoden, der einzuschlagenden Richtung und der Taktik spalten die Modernisten tief. Aber das ist bei allen neuen lebhaften Bewegungen der Fall. Das Leben ist voller Widersprüche. Und wenn der Modernismus wirklich lebensfähig sein will, müssen seine Anhänger sich immer mehr und mehr heftig bekämpfen. Auf diese Weise werden Scheinbündnisse, vorübergehende Freundschaften, konventionelle Verträge gelöst. Vielleicht, daß Murri einmal bessere Erfolge für sich und die Kirche erzielen würde, wenn er sich auf das rein soziale Gebiet beschränkte. Von allen modernistischen Richtungen ist die seine die katholischste und am fähigsten, die Katholische Kirche zu unerwarteten Siegen zu führen. Ein katholisches Proletariat war vor zehn Jahren noch möglich, heute nicht mehr. In Italien wenigstens ist es der Kirche für immer verloren.

Welcher Art der Glaube auch sei, ob an ein feststehendes Objekt gerichtet oder in einer höheren Lebensführung bestehend, mit dem Verstand oder der Liebe ausgeübt — bedarf er eines äußeren Ausdrucksmittels oder nicht? Und der Katholizismus, der doch alle seine äußerlichen Gebräuche aus den Evangelien belegt, ist er nun eine Mißdeutung oder eine legitime Fortpflanzung der Lehre Jesu?

So stellt sich das Problem des äußeren Kultus als ein doppeltes dar: ein mystisches und ein geschichtliches. Wir werden sofort sehen, daß beide Richtungen durch zwei der bedeutendsten Modernistenführer vertreten sind, deren Untersuchungsmethoden sie und ihre Schüler zu ganz verschiedenen Schlüssen führen.

Sowohl Blondel wie Loisy halten den äußeren Kultus für berechtigt und unterscheiden sich darin deutlich von den Protestanten. Aber aus welch verschiedenen Gründen! Der erstere mit einer durchaus innerlichen Analyse, der andere mit seiner brutalen Anerkennung der rein historischen Tatsachen.

Man höre Blondel: „Was man nicht klar erkennen und nicht klar verstehen kann, das kann man doch tun und ausüben; darin liegt eben der Nutzen, die große Bedeutung der Tätigkeit. Sie ist nicht nur das provisorische Fahrzeug, das der Erkenntnis das sehnlichst begehrte Geschenk bringt; die vermittelnde Wirkung der Tat ist nicht vorübergehend, sondern dauernd. Sie ist das bleibende Mittel zur innern Umwandlung, das Werkzeug im Reiche des Glaubens. Denn in unerklärlicher Weise kann sie bis zum geheimsten Sinne eines noch dunklen Glaubens vordringen und die geheimnisvollen Straßen durchlaufen, die zum Lichte führen, das von verborgenen Wahrheiten reflektiert

wird, die sie genährt hat. Das ist das Geheimnis der Bemühungen, das ist der natürliche Anfang der Wirkung der Schriftpraxis. Kurz, will der Glaube in seinen Anhängern lebendig sein, so muß er in ihnen wirken; und um lebendig zu sein, müssen diese sich zu ihm wenden. Die Tätigkeit gibt immer mehr als sie empfängt, und sie empfängt mehr als sie gibt.

Wie keine besondere Absicht ausgeführt werden kann ohne die Handlung, die auf sie bestimmend einzuwirken scheint, in Wirklichkeit aber sie vervollständigt und bereichert, so wird das moralische und religiöse Leben im Menschen nicht vollkommen, wenn es nicht den ganzen Menschen ergreift: hier wie auch anderwärts ist das Gefühl nicht von dem Organismus abhängig, in dem es zum Ausdruck kommt. Hier wie auch anderwärts ist die Tat nicht nur eine Folge oder eine Bedingung der Absicht, sondern sie führt eine wesentliche Bereicherung herbei. Sie enthält das, was die Ursache des Seins des Gefühls oder der Zweck der Absicht genannt werden kann. Wenn man glaubt, daß das Anbeten im Geist und in der Wahrheit Enthaltsamkeit von jeder bestimmten Praxis sei, begeht man einen Irrtum ähnlich dem, wenn man sich vorstellt, daß die wirkliche Ausführung nur ein notwendiges Beiwerk, fast eine Verschlechterung des idealen Entschlusses ist. Ohne Zweifel scheint die Ausführung die schöne Ausdehnung des inneren Lebens zu beeinträchtigen und den Reichtum des Gefühls zu vermindern. Aber das ist nur Schein. Die Notwendigkeit einer praktischen Bestimmung ist weit entfernt davon, die freien Ausströmungen des innern Lebens abschwächen, noch deren Quellen versiegen zu lassen. Wie den Philosophen und Künstler Zeichen und Formen daran hindern, konfuse Einfälle auszuführen, so findet die religöse Seele in dem Zwang, sich dem Buchstaben unterwerfen zu müssen, einen Beistand gegen sich selbst. Unter dieser

Bedingung erneuert sie sich. Anstatt sich in unklarem Sehnen nach dem Unendlichen zu verlieren, vertieft und belebt sie die Gefühle, von denen sie fürchtete, daß sie sie entweihen oder töten könnte, dadurch, daß sie sich derselben durch die Tat entäußert." (Aktion 408—409). Mit diesen pascalisch klingenden Worten singt Blondel auf den letzten Seiten seines Buches das letzte Lob der Tat als letzte Handlung auf seinem Wege von der unbewußten Bewegung des Organismus bis zur ängstlichen Forderung eines Unendlichen. Er bedeckt den Demütigen mit Ruhm, der sich den einfachen, wahrheitsvollen Übungen anpaßt, welche die feiner Organisierten beseitigen wollen. Welchen Wert haben die wunderbaren Feinheiten der Dialektik? Was zählen die rührenden Schauspiele des Gewissens. Nach allem muß man entscheiden und handeln: in actu perfectio.

Loisy dagegen sagt: in factu perfectio. Wie das Individuum handeln muß, um die inneren unaussprechlichen Klarheiten des Glaubens zu erlangen, so muß sich die Kirche vorwärts bewegen und die Welt zu erwerben suchen, um immer besser zu wissen, was Gott ist. Ihre Göttlichkeit besteht in der Fähigkeit, das Erreichbare zu tun. Einmal erklärten die Antikatholiken den Katholizismus als ein Gemisch von verwirrten asketischen Gefühlen vermischt mit griechischer Philosophie, verkörpert in römischem Imperialismus. Loisy würde wahrscheinlich diese Annahme richtig finden, wenn sie genau der Geschichte entspräche. Aber er würde daraus gerade den entgegengesetzten Schluß ziehen, wie jene Antiklerikalen. Aus einem menschlichen Produkt würde er die Kirche zu einem göttlichen Produkt machen. Die Entwicklung der Sakramente, der Liturgie, der Priesterherrschaft ist nicht weniger berechtigt wie jene des Dogmas. Ausläufer des heidnischen Kultus haben in der christlichen Kirche Bürgerrecht erworben und sich erneuert. „Sollte

der heidnische Ursprung einer gewissen Anzahl christlicher Riten auch nachgewiesen werden können, diese Riten haben doch nach ihrer Annahme und Interpretation durch die Kirche jedenfalls aufgehört, heidnisch zu sein" [149].

Beide Lehren haben etwas Verführerisches. Ans Licht gezogen, verbleiben beide im Katholizismus. Wenn wir sie jedoch leben, in die Tat umsetzen, entwickeln und die Keime, die sie bergen, aufgehen lassen — wie uns die Modernisten lehren — so wird man leicht bemerken können, daß sie weit ab von dem führen, was sie beabsichtigen. Die Tat ist eine Klärung, welche die Ideen bereichert; sie läßt die Formeln zurücktreten. Ganz richtig. Aber warum muß denn gerade die christliche Tat und nicht jede andere Tat auch irgend einen Glauben befestigen? Und dann — dieser Geschmack an der einfachen, bescheidenen Lebensführung, dieses Vernachlässigen der Tat hat so merkwürdige Tendenzen im vegetativen Leben, die dem nur wenig gefallen werden, der dem Gewissen einen Wert für die dem Menschen auferlegte Verantwortung beimißt. Seit Newman findet man diese merkwürdige Hinneigung zum unbewußten Leben, da er fast mit denselben Ausdrücken angefangen hatte, von dem Leben der Tiere und dem Dasein der Cherubim zu sprechen. „In den Träumen können wir unvorbereitet von einem Gefühl zum andern springen, ohne daß diese Wunderlichkeit uns die geringste Überraschung verursachte. Ist das nicht, weil wir vorher bald in der einen, bald in der anderen Weise Eindrücke empfangen haben, ohne daß uns die Eindrücke selbst zum Bewußtsein gekommen sind? So ist vielleicht das Leben der Tiere dem unseren untergeordnet, eine Art fortwährender Traum von Eindrücken oder Reflexionen. So scheint das erste Studium der Kindheit zu sein. So ist vielleicht auch im Himmel die feinere Existenz einiger höherer Ordnungen von Seligen, wie der Sera-

phim, die, wie uns gesagt wird, nicht Weisheit, sondern ganz Liebe sind“ [150].

Und wer kennt nicht die merkwürdigen Erklärungen, die aus der Feder Bergsons, dieses eigentümlichen, klugen und umsichtigen Ahnen der Modernisten geflossen sind, als er von dem „tiefen Ich“ sprach? Das tiefe Ich ist unlogisch. „Wenn ein kühner Dichter den geschickt gewebten Vorhang unseres konventionellen Ich zerreißt und uns unter dieser scheinbaren Logik eine hohle Albernheit zeigt . . ., loben wir ihn, weil wir uns durch ihn besser erkannt haben. Überall ist das nicht der Fall, und statt einmal unser Gefühl in Worte zu fassen, bietet er uns nur einen Schatten, nur um uns die außerordentliche und unlogische Natur des Objektes zu zeigen, das er darstellt. . . .“ [151] Das tiefe Ich ist antiintellektuell und wissensfeindlich. „Wir ersetzen den qualitativen Eindruck, den unser Bewußtsein empfängt, durch quantitative Interpretation, die unser Verstand davon gibt (S. 38).“ „Die Verschiedenheit des Glanzes einer Farbe würde sich auf qualitative Veränderungen reduzieren, wenn wir nicht die Gewohnheit hätten, die Ursache in die Wirkung zu verlegen und durch unsere naive Auffassung zu ersetzen, was uns Erfahrung und Wissenschaft gelehrt haben (S. 40).“ Das tiefe Ich ist der Sprache und dem sozialen Leben, dessen Werkzeug die Sprache ist, schwer zugänglich. „Das Bewußtsein, überwältigt von dem sehnlichsten Wunsche, zu unterscheiden, bildet das Symbol der Wirklichkeit, oder nimmt die Wirklichkeit nur durch das Symbol wahr. Weil das so umgestaltete und darum so zersplitterte Ich sich unendlich besser den Forderungen des sozialen Lebens im allgemeinen und der Sprache im besonderen anpaßt, zieht es dieselben vor und verliert nach und nach das fundamentale Ich aus den Augen“ (S. 96—97). „Die Sprache ist nicht imstande, alle Abstufungen

des innerlichen Zustandes auszudrücken" (S. 123). „Wir irren, wenn wir ganz übersetzen wollen, was in unserer Seele widertönt: der Gedanke kann durch die Sprache nie ganz ausgedrückt werden" (S. 126). Das tiefe Ich kennt keinen Raum. „Die Annahme eines homogenen Raumes ist ein Schritt zum sozialen Leben" (S. 104), ist sogar etwas, was uns Ähnlichkeiten mit dem Tiere schafft, „was sich vielleicht nicht wie wir darstellt, außer den eigenen Gefühlen, eine äußere Welt für sich, die allen bewußten Wesen gemein ist" (S. 104). Angefügt sei, daß „sich die Bedingungen des sozialen Lebens vollständiger verwirklichen und sich der Strom mehr hervorhebt, der unsere Bewußtseinszustände von innen nach außen trägt: nach und nach verwandeln sich diese Zustände in Objekte und Dinge; sie heben sich nicht nur unter sich ab, sondern auch von uns" (S. 104). „Ein inneres Leben, voll bestimmter Ideen und klar charakterisierter Zustände wird den sozialen Forderungen besser entsprechen" (S. 104). „Das tiefe Ich ist der Raumidee schwerer zugänglich und den allgemeinen Ideen abgeneigt, denn es besteht eine innere Wechselbeziehung zwischen der Fähigkeit, Gleichartiges, wie den Raum, zu begreifen, und der Fähigkeit, mit allgemeinen Ideen zu denken" (S. 125).

Noch klarere Beispiele bringt Le Roy für Bewußtseinszustände, wo jeder intellektuelle Akt ausgeschlossen ist und die Persönlichkeit darauf angewiesen ist, halb unbewußt eine Reihe von Sinneswahrnehmungen anzuhören. So z. B. hören wir manchmal zwei Personen miteinander sprechen, ohne daß unsere Aufmerksamkeit darauf gerichtet wäre. Der Sinn ihrer Worte kommt uns dabei nicht zum Bewußtsein. Das sind Zustände, die dem Unbewußten ziemlich nahe kommen[152].

Dieses Ideal einer Seele könnte einen Buddhisten entzücken, aber man versteht nicht, was es dem Katholizismus nützen soll, und wie es sich mit der modernen Geistesrichtung und

einer Reform der katholischen Lehre und des katholischen Unterrichts verträgt. Es ist mehr eine psychologische Merkwürdigkeit; apologetischen Wert scheint es nicht zu besitzen.

Loisy ist in dieser Beziehung sehr zu mißtrauen. So energische Menschen sind gefährlich. Er ist nicht vorsichtig genug. Wer ist sicher, daß er morgen nicht das Gegenteil von dem annimmt, was er heute behauptet und morgen das Gegenteil von heute? Wenn die Veränderungen der Vergangenheit berechtigt waren, sind es auch die der Zukunft. Nach Hegel, dem Verteidiger des preußischen Staates, kam Marx, der Prophet des Proletariats. Wenn die Taten immer berechtigt sind und die Menschheit sich in ihren Fortschritten nicht betrügt, wenn Gott durch die Menschen zu ihnen spricht und sich in ihren Handlungen ausdrückt — dann ist klar, daß morgen der Katholizismus alle seine Formen abstreifen und dann für Loisy immer noch gesetzmäßig sein kann. Nachdem er die Apologetik des Christentums in Katholizismus umgewandelt hat, wird er die Apologetik des Katholizismus in irgend eine andere Form verwandeln. „Für den Glauben sind diese Privilegien (Unfehlbarkeit des Papstes usw.) von Gott gewollt und von Christus gegeben. Sie haben überall dieselbe Geschichte und werden sie immer haben, denn die Arbeit des christlichen Gedankens über die Natur und die Gegenstände der Dogmen ist nicht beendet (in gewissem Sinne kaum begonnen), und die Entwicklung der christlichen Gesellschaft wird so lange dauern, wie die menschliche Gesellschaft selbst“[153]. Jener Priester hatte nicht unrecht, der aus dem folgenden Satze Loisys Ironie herauslas: „Das ist die feste Grundlage, auf welcher die Katholische Kirche ruht. . . .“[154] Loisy hat es gewiß nicht ironisch gemeint, aber ironisch klingt es jedem, der den Stand der Dinge einigermaßen klar überblicken kann. Die Tatsache ist ein Souverän. Und wenn heute die Kirche

etwas ist, so ist noch lange nicht gesagt, daß sie dasselbe auch morgen sein wird, und vor allem ist damit nicht bewiesen, daß sie auch fortdauern wird, zu existieren. Das letzte Wort einer Entwicklungsreihe ist — das Ende. Wenigstens solange man nicht von der Entwicklung des Ganzen spricht. Aber dann wären wir ja keine Katholiken mehr, sondern einfach nur Philosophen.

Jedenfalls ist sicher, daß die Modernisten, soweit sie nicht vor den römischen Kongregationen zuviel Respekt haben, nicht versuchen, Zweifel gegen die Namen Blondel, Loisy und Tyrrel zu äußern, die sie als ihre Schutzheiligen, sogar als ihre Gegenpäpste — wie Tyrrel — ansehen. Ihre Bewegung ist in der Hauptsache gegen das katholische Formelwesen gerichtet. Es genügt, auf die schon zitierten Stellen des Syllabus du Fidèle hinzuweisen. Was sich im Laufe der Zeiten gebildet hat, das kann auch mit der Zeit wieder verschwinden. Wenn einstmals es nötig war, den christlichen Gedanken durch katholische Formeln zu erhalten, so ist damit noch nicht gesagt, daß das immer so sein muß. Der Prälat, der bekennt, daß das Wunder eher ein Hindernis als ein Werkzeug des Glaubens ist, könnte dasselbe ebensogut vom Gebet, der Messe, den Zeremonien und den religiösen Festen behaupten. Je weiter die Zeit fortschreitet, um so unpopulärer werden diese Dinge. Auch was einst die größte Anziehungskraft bildete, das Schaugepränge, kann heute gegen die viel raffiniertere Konkurrenz der weltlichen Vergnügungen nichts mehr ausrichten. Das Volk amüsiert sich heute auf seine Weise, wobei die seit Jahrhunderten in Fleisch und Blut übergegangenen katholischen Gebräuche verweltlicht werden. Vorträge ersetzen die Predigten; Illuminationen an Nationalfesttagen sind an Stelle der heiligen Feuer getreten; die Proletarier veranstalten mit den Fahnen der Republikaner ihre Maiumzüge und Protestprozessionen, wie einst die Katholiken

durch die Fronleichnamsprozession gegen den Protestantismus protestierten. Kurzum die Katholische Kirche darf sich über den Mangel an Nachfolge nicht beklagen. Ihre anderen Zeremonien sind dagegen zu zahlreich geworden. Heute muß man jedoch arbeiten, angestrengt arbeiten. Da haben höchstens noch die alten Betschwestern Muße, in die Messe zu gehen, die Vesper zu besuchen und die Marienandachten zu frequentieren, das Volk hat keine Zeit, und der Mittelstand will es nicht. Wenn das Heil bloß von der peinlichen Erfüllung der Formeln abhängig wäre, würde der Himmel weniger Erwählte zählen. Aber hat denn das Christus auch gewollt?

Wenn die jungen Katholiken mit der Zeit einig gehen wollen, müssen sie aus der Kirche alles ausmerzen, was den Menschen unserer Zeit daran störend erscheint, und der Katholizismus, der auf der Basis der tridentinischen Kirchenversammlung aufgebaut ist, muß gänzlich fallen. In Amerika wird kein Heiliger mehr kanonisiert, und die Priester tragen keine besondere Kleidung. Die Geschichte wird diese Trennung noch begünstigen. Ich glaube nicht an eine Rückkehr zur Vergangenheit (denn welch geringen Erfolg hat der Protestantismus, besonders in Italien, zu verzeichnen?). Und was soll aus dem Glaubensbekenntnis und der Messe werden? Ist die Messe der Mittelpunkt der katholischen Religion? Je weiter die Zeit vorwärts schreitet, um so größere Bedeutung gewinnen die ökonomischen Interessengemeinschaften, um so geringeren Eindruck machen die Symbole und Formeln. Wie kann der Katholizismus diesem Stand der Dinge gewachsen sein? Ihm genügt die Tat! Nun, wer hätte das Herz, katholisch zu werden? Vielleicht mit dem Ideal der Modernisten, aber ohne daß die anderen etwas davon bemerken — wohl verstanden! — aber darum nicht mit geringerer Schnelligkeit und nicht mit geringerer Notwendigkeit.

Der Widerstreit zwischen Wissen und Glauben

Der schwerste Vorwurf, den die Katholische Kirche in diesem Jahrhundert getroffen hat, ist, daß sie sich der Wissenschaft hindernd in den Weg gestellt hat. Die Namen Galilei und Giordano Bruno haben als Waffe gegen die Religion dienen müssen. Unter den volkstümlichsten Büchern der ungebildeten Klassen befinden sich solche, die sich mit dem Widerstreit zwischen Wissen und Glauben beschäftigen.

Daß ein solcher Konflikt besteht, kann nicht geleugnet werden. Aber es steht noch nicht fest, ob die Wissenschaft oder der Glaube den Konflikt heraufbeschworen hat. Anstoß hat der Mißbrauch des einen wie des anderen erregt, die Fälschungen und Übertreibungen der Wissenschaft sowohl wie die des Glaubens. Was eigentlich in Gegensatz zueinander getreten ist, das ist die Metaphysik der Wissenschaftler mit der Metaphysik der Religiösen oder eine erdichtete Philosophie mit einer scheinbaren Philosophie.

Um diese scheinbar sibyllischen Worte zu erklären, müssen wir an zweierlei erinnern: die Wissenschaft ist nur ein Werkzeug der Tätigkeit, eine Ökonomie des praktischen Gedankens. Ihre Theorien und Hypothesen sind einfache Instrumente, nicht etwa metaphysische Bestätigungen, obwohl sie oft für solche genommen werden. Sie sind wohl fähig, gewisse Tatsachengruppen zu erklären, aber sie versagen, sobald sie auf die Wirklichkeit angewandt werden (z. B. Atome, Elektrone, Jonen usw.)[155]. Man kann sie gut als vorübergehende Dispositionen verwenden, aber sie erweisen sich als hinderlich, wenn man eine

bestimmte Idee darstellen will. Kurz gesagt: sie sind metaphysische Erdichtungen.

So ist der Glaube ein System von Zuversichten, die nicht auf die Welt abzielen, und ein Symbolismus von moralischen Taten. Er will glauben machen, daß er mit diesen Zuversichten und diesen Taten die Welt erklären könne. Er präsentiert sich also auch unter metaphysischen Formen als eine scheinbare Metaphysik.

Man versteht nun, daß ein eigentlicher Gegensatz zwischen Wissenschaft und Glauben ganz unmöglich ist, während ein solcher wohl zwischen wissenschaftlicher und religiöser Metaphysik, zwischen Weltmensch und Theologen besteht. Es bestehen Gegensätze zwischen der Entwicklungslehre und der Schöpfungslehre, zwischen physischem Determinismus und der Annahme des materiellen Wunders, zwischen der Lehre Galileis und der Lehre Ptolemäi, aber wie könnten sie zwischen den Tatsachen der Wissenschaft und denen des Glaubens (die doch auch Tatsachen sind) bestehen?

Die Wissenschaft liefert eine Metaphysik für die Halbgebildeten — die Religion liefert eine andere für das Volk. Für die Gebildeten ist ein Konflikt nicht mehr möglich, weil die begriffliche Mythologie der ersteren und die anthropomorphe der zweiten beides geistige Momente sind, welche der menschliche Geist in höhere Zustände verwandelt.

Ohne in gleicher Weise zu denken, haben die Katholiken doch verstanden, welcher Verlust ihnen aus den Gegengründen in diesem Konflikt erwächst. Die Wissenschaft steht heute in hohen Ehren, alle suchen sich ihres Namens als Aushängeschild zu bedienen. Und auch die Katholische Kirche ist bedacht gewesen, sich mit dem Schilde der Wissenschaft zu bedecken, als sie auf dem Düsseldorfer Katholikentage erst jüngst gegen den Modernismus

zu Felde zog. Man braucht nur die „Stimmen aus Maria Laach" durchzublättern, um zu sehen, wie der Katholizismus mit allen wissenschaftlichen Fragen sich abzufinden und sie in seinem Sinne zu interpretieren weiß. In Düsseldorf hat er sich weithin schallend für das Kalte, Verstandesmäßige, Wissenschaftliche entschieden und auf politischem Gebiete hat er in Deutschland bewiesen, daß er bei Wahlkuppelungen lieber ein Bündnis mit den Gottesleugnern, den Sozialdemokraten, eingeht, als mit den protestantischen Konservativen. Freilich immer ist das nicht so gewesen, auch nicht überall. Früher hat er die entgegengesetzte Praxis befolgt und sich für den Obskurantismus entschieden, ohne es freilich offen zu bekennen. Wenn ihm das vorgeworfen wurde, z. B. bei Galilei, hat er sich damit herausgeredet, daß man feine Grenzen zwischen Religion und religiösen Personen, zwischen Amt und Beamteten, zwischen Pflicht und Verpflichteten ziehen müsse. Wenn die Menschen, die diesen Fall abzuurteilen gehabt, sich geirrt hätten, so sei das eben ein Irrtum dieser Menschen, aber nicht ein Irrtum ihres Amtes gewesen. Der Katholizismus hat auch behauptet, daß die Kirche nicht unfehlbar in den Entscheidungen sei, die von ihrer höchsten Autorität nicht mit allem Pomp ausgesprochen seien. Er hat aber dabei die ganze Aufführung der Kirche, ihren ganzen Geist, alle ihre Handlungen verschwiegen, um sie auf wenige Dekrete und noch weniger Dogmen zu reduzieren, die freilich mit dem wissenschaftlichen und philosophischen Fortschritte nicht im Gegensatze stehen. Aber wenn man die Phrasen und Ausflüchte bestätigt, so ist klar, daß die Religionsmänner die Wissenschaft bekämpfen mußten, weil diese nur durch obige pseudometaphysische Hypothesen und Theorien vorwärts schreitet. Und sie müssen heute noch die Wissenschaft bekämpfen, wenn sie nicht in das Lager der Modernisten übergehen wollen. Denn sie be-

sitzen nur Theorien, welche sie untolleranter machen, weil sie meinen, einen Glauben zu haben, der sie mit göttlicher Offenbarung erfüllt und den sie reinzuhalten verpflichtet sind. Wenn sie dagegen den Standpunkt der Wissenschaft verstehen und überwinden würden, würden sie die Notwendigkeit der Wissenschaft zugeben.

Man entferne diese Apologetik und schaffe dafür eine neue, die man einerseits auf die Basis einer metaphysischen Reinigung der Wissenschaft, andererseits auf die Basis einer metaphysischen Reinigung der Religion stelle. Dann wird auch die Möglichkeit künftiger Konflikte zwischen beiden gehoben sein. Diese kamen von der Seite der Gelehrten, der Physiker und Historiker, weil der Gegensatz ein doppelter ist: in der wissenschaftlichen Theorie und in der Frage der historischen Tatsachen. Eine solche neue, solide Apologetik würde wahrscheinlich die Katholische Kirche nicht von den Fehlern der Vergangenheit gegen die Wissenschaft befreien (wohlverstanden Fehler in ihrem gegenwärtigen Leben, aber nun Weisheiten und Notwendigkeiten vom Standpunkt ihrer Konstitution und der Wirkungen, die sie hervorgebracht hat), wohl aber würde sie heute einem gläubigen Gelehrten erlauben, den katholischen Dogmen zuzustimmen, ohne einen Zwiespalt zwischen diesen und seinen Lehren in ihm herbeizuführen. Wenn er von der Erhaltung der Kraft spricht, so weiß er, daß er ein Symbol gebraucht, das seinem Hirn entsprungen ist, und es wird ihm dabei nicht in den Sinn kommen, daß jene Hypothese als „Gesetz" seinen Glauben und seine Willensfreiheit erschüttern würde. Wenn er von der Auferstehung Christi spricht, wird er sie als einen Übergangszustand eines göttlichen Lebens betrachten, einen höheren Zustand, eine immanente Ewigkeit Christi im Menschen. Es ist klar, daß diese Auffassung auch für einen Physiologen annehmbar ist,

der noch nie gesehen hat, wie Leichen auflebten und wieder gesundeten. In dieser Weise können sich der von metaphysischen Dingen gereinigte Glaube und die von Metaphysik zeitweilig befreite Wissenschaft die Hände reichen. Alles andere ist eitel.

Wir müssen noch erwähnen, daß sehr unnütze, materialistische Versuche gemacht worden sind, um die wissenschaftliche Metaphysik mit der Religion zu vereinigen z. B.: die Schöpfung der Welt nach der Bibel und nach der Wissenschaft, die Entwicklung der Wesen nach den Lehren der Modernisten und das Feststehen der Typen nach den Katholiken.

Das alles ist Politik — nichts anderes, sogar Kannegießerei.

Die Katholiken waren verblüfft darüber, mit welcher Leichtigkeit die Entwicklungslehre bei der großen Menge Eingang fand und nicht bloß bei den Gelehrten, sondern auch bei dem Volke die Schöpfungslehre vertrieb. Was war es anderes, als daß eine Mythologie die andere überwand?

Deshalb haben sich die Katholiken abgemüht — auch auf die Gefahr hin, die Wut der Anhänger der Überlieferung zu reizen —, die Entwicklungslehre dem katholischen Glauben anzupassen. Schließlich ist auch ein Kompromiß geschlossen worden, besonders da die einsichtsvolleren Gelehrten erklärt haben, daß die Entwicklungslehre erst noch bewiesen werden muß und nichts anderes als eine nützliche Hypothese ist, und daß man nichts Genaues über den Ursprung unseres Geistes noch unseres Körpers, noch unserer ganzen Welt sagen kann. Zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Formen haben erst einige italienische, dann amerikanische Literaten, dann deutsche und italienische Biologen, die auch Katholiken waren, diese Versöhnung herbeizuführen gesucht. Aber ihre Versuche blieben unfruchtbar.

Viel größere Bedeutung, sogar die Hauptbedeutung ist im modernen Denken den kritischen Untersuchungen der Wissen-

schaft und der Philosophie beizumessen. Doch auch diese Versöhnungsversuche gingen nicht tief, denn sie waren für das größere Publikum berechnet, damit es den alten Katholizismus mit den wissenschaftlichen Neuerungen modernisieren könne. Weder bei der Religion noch bei der Biologie haben diese oberflächlichen Versuche Grund gefaßt. Sie wollen in dem biblischen Schöpfungsbericht eine Übereinstimmung mit den Entwicklungsphasen der Erde erkennen und haben keine andere Bedeutung als ein Zeichen der Zeit zu sein. Sie spiegeln den alten Katholizismus wieder, der sich der Phraseologie der gegenwärtigen Naturphilosophie bedient, um sich gegen sie zu waffnen. Es sei nur an die erste Entsendung katholischer Vertreter der Entwicklungslehre, vertreten durch Zahm und Mivart, erinnert, die von Fogazzaro dann kopiert wurde, und die beabsichtigten, sich auf St. Augustin in anderer Weise zu stützen, als er von den Theologen der alten Schule ausgelegt wird. Die zweite Entsendung, von Waßmann und Gemelli, setzte der Unigenesis der Monisten eine Polyphilogenesis entgegen, die erlauben würde, eine Entwicklung, zugleich aber auch eine Reihe von göttlichen Schöpfungsakten anzunehmen. Es sind Versuche, die kaum nennenswert sind [156].

III

Die Reform der Geschichte

Wenn die Katholische Kirche nur eine Lehre, nur ein Moralgesetz wäre, sich also in jenem höchst einfachen Zustande befände, auf den manche Modernisten sie zurückführen möchten, so würde sie sicherlich nicht seit mehr als einem Jahrhundert von Gebildeten auf Grund von Dokumenten und mit kritischen Untersuchungen angegriffen worden sein. Vielmehr hat sie außer jenem moralischen Teil, der sie mit Gott verbindet, auch einen, durch den sie zu den Menschen gehört — die Geschichte[157]. Sie ist nicht nur eine Kirche für den Himmel, sondern wesentlich mehr für die Erde. Sie ähnelt nicht der Theosophie oder irgend einer anderen esoterischen Lehre. Sie hat keine Geheimlehren, die sich nur vom Magus auf den Discipulus fortpflanzen, sondern sie wirkt vor aller Augen. Und ihre Tätigkeit ist mit der Geschichte der Menschheit aufs innigste verbunden. Von dieser ihrer Tätigkeit und dieser innigen Berührung mit den Menschen leitet die Katholische Kirche ihre Herrschaftstitel ebenso her, wie ihre Abstammung von Gott. Sie ist heilig als Hüterin des ihr anvertrauten Glaubens, und sie ist nicht weniger heilig durch die menschlichen Mittel, die sie zu seiner Verbreitung und Verteidigung anwenden muß. Würde sie sich nur auf die direkte Offenbarung Gottes an das jüdische Volk stützen, so wäre ihre göttliche Mission mit der Kunft Christi erfüllt, und ihre Zeugen wären nur Moses und die Apostel gewesen. Sie stützt sich aber auch auf das Zeugnis der Propheten und aller Heiligen, die den Glauben im Volk erhielten, auf das aller Päpste und Theologen, welche den heiligen Schatz erklärten und auslegten. Die Katholische Kirche stellt sich nicht nur als eine abstrakte Lehre dar, die man annehmen oder nicht

annehmen soll, je nachdem wie unser Wissen und unsere Vernunft sich dazu stellen; sondern sie ist eine Lehre, die mit dem Menschen schon verwachsen, schon erprobt, schon reich an eigenen Überlieferungen ist. Die Heilige Geschichte ist nicht weniger zu ihrem Verständnis nötig, wie der Katechismus.

Irren würde, wer glaubte, daß die katholische Religion Sache rein persönlichen Gefühls wäre, das durch Lesen der heiligen Schriften befriedigt wird, die Seele erhebt und fördert. Nein, sie ist unzertrennlich von den historischen Grundlagen, mit denen sie verwachsen ist. In dieser Hinsicht ist der Katholizismus ganz positiv. Das Leben des jüdischen Volkes, die Bildung und Einrichtung der Kirche, ihre Ausbreitung in der Welt, die Erfüllung der Weissagungen der Propheten, die Wunder der Heiligen, das Werk der Päpste, das alles ist Gegenstand der Geschichte, und von seiner Zuverlässigkeit und seinem Wert hängt es ab, ob der Form der katholischen Religion zugestimmt werden soll oder nicht. Wer nicht glaubt, was die Kirche über diesen Punkt lehrt, der trennt sich von ihr. Er könnte im übrigen ein ganz ehrenwerter und tugendhafter Mann sein; aber er wäre kein Katholik. Katholik sein, heißt: nicht allein die Lehre, sondern auch das Erbe der Geschichte anerkennen und den Willen haben, es fortzusetzen.

Wenn diese Solidarität mit der Geschichte die Kirche auch mehr festigt, sie mächtiger werden und ihre Wurzeln tiefer in die Menschheit eindringen läßt, und nicht erlaubt, daß sie dem Schicksal so vieler anderer Lehren verfällt, die kamen und wieder verschwanden — so ergeben sich daraus doch auch andererseits schwere Verwickelungen. Die Geschichte stellt die Kirche vor ein Dilemma. Einerseits ist die Kirche verpflichtet, ihre historischen Titel zu gebrauchen und zu ihren Gunsten in die Wag-

schale des Menschengerichtes zu werfen — andererseits erweckt sie durch dieses Zurschautragen von Titeln und historischem Prunk schwere Bedenken beim Volk, das klar sehen will, noch schwerere bei den Priestern, die Anspruch erheben dürfen, daß nicht mit falschem Maß und Gewicht abgerechnet werde. Vergeblich. Die Kirche behauptet, allein das Recht zu haben, ihre eigenen Titel prüfen zu dürfen — weil sie dieses Recht auf andere historische Rechte gründet, die ebenso fraglich sind.

Klar ist nur das eine, daß diese Kette ohne Ende mangelhaft ist.

Der Wert der Kritik

Lassen wir ruhig die Angriffe von außen beiseite und beschäftigen wir uns nur mit der inneren Krisis. Zur Rechtfertigung dieser Vernachlässigung sei gesagt, daß die Angriffe auf die Grundlage des Christentums nicht neu sind und nicht erst mit der Aufklärung und der Reformation beginnen, obwohl letztere die stärksten gewesen sind. Sie beginnen vielmehr gleich mit den Anfängen des Christentums.

Schon durch Julianus, den Abtrünnigen, und den Kreis seiner philosophischen Freunde erfolgten die ersten gewichtigen Angriffe auf den Wert der Evangelien und der Bibel. Die Katholische Kirche scheint solche Feindseligkeit immer erst dann zu bemerken, wenn sie mit ganzer Gewalt dagegen losbricht, wie ein Fluß, der durch ein Hindernis für eine Zeit gehemmt, dann mit elementarer Heftigkeit darüber hinschießt. Heute könnte sie die Feindseligkeit derjenigen Gebildeten überwinden, die in ihr nur ihre katholischen Anschauungen bestätigt sehen wollen, wenn sie eben nicht selber in ihrem Innern von demselben kritischen Mißtrauen erfüllt wäre, durch das sie von außen bedrängt wird.

In Amerika, wo die Geschichte wenig Freunde hat und wo man fast ausschließlich an die Gegenwart und an die Zukunft denkt, ist das Urteil so von Nützlichkeitsgründen beeinflußt, daß der Katholizismus nicht anders als eine biblische Frage erscheint [158]. Er geht seinen Weg vermöge der Tugend seiner praktischen Anhänger, die wohl voller Ideen sind, wenn es sich um ökonomische und soziale Fragen handelt, die aber mit theologischen und biblischen Fragen sich niemals beschäftigten. Der Amerikaner kümmert sich nicht darum, ob der Katholizismus absurder oder wahrscheinlicher als andere christliche Sekten ist. Was ihm höchstens Achtung abnötigt, ist die Großartigkeit und Einheitlichkeit seiner Organisation, die Kraft seiner Hierarchie, seine Anpassungsfähigkeit. Der Katholizismus ist die christliche Religion gewesen, die sich in nationalem Gewande mit nationalem Geiste erfüllt präsentierte und von einer Erwerbung der Welt durch den Amerikaner träumte. Keine einzige protestantische Sekte hat einen „Amerikanismus" gründen können.

In Europa ist das anders. Wir sind vielmehr Theoretiker und hängen an der Überlieferung. Bei jeder Sache blicken wir zurück und behandeln sie ab ovo, um einen Betrug oder Anfangsirrtum ausfindig zu machen. Wir wissen uns nicht mit der Gegenwart abzufinden. Ja, wir sind leicht geneigt, um der Besserung eines mittelmäßigen Prinzips willen viele gute Schlußfolgerungen zu opfern. Der Geist des Humanismus, der Geist der Geschichte und der mit ihm geborene Geist der Romantik sind immer noch in uns lebendig; um ihretwillen streiten wir uns noch um den Katholizismus, als wäre er eine Doktorthese. Das hat vielleicht die Abneigung gegen die Kirche mit hervorgerufen. Man lebt nicht, wie sie, ungestraft durch Jahrhunderte, ohne Spuren zu hinterlassen; diese Spuren sind die Legenden und die Übeltaten: die Wohltaten werden immer

in den Sand geschrieben. Für uns ist dabei wichtig, daß das Mißtrauen gegen die katholischen „Fälschungen" auch in die Kirche selbst eingedrungen ist. In Amerika denkt man nicht daran, die alten Heiligen von ihrem Sockel zu stürzen, man begnügt sich vielmehr damit, nicht an sie zu denken und — keine neuen zu fabrizieren. Hier muß man statt dessen Aufsätze für die Zeitschrift „Wiederhall", ein kühnes Buch, eine unvorsichtige Broschüre schreiben, um alten Kohl wieder aufzuwärmen, nur mit dem Unterschied, daß man ihn zur Abwechslung auch einmal mit den Gefühlen eines satten Wählerischen anstatt mit denen eines hungrigen Mitallemzufriedenen betrachtet. Die Lust an Reformen äußert sich bei den lateinischen Rassen jetzt darin, daß gebildete Personen ohne Familiensegen oder sonstige soziale Pflichten — wenn sie nicht durch ihr Buch in Anspruch genommen sind — sich damit abgeben, mit Büchern und durch Bücher zu leben. So erwächst jener Seelenzustand, den Loisy und Houtin in Büchern geistvoll geschildert haben, und die innere Bibelkrisis löst sich in Priesterstreit auf, der durch rationalistische Lektüre genährt wird. Wenn unser Klerus mehr zu tun hätte, würde er sich weniger mit der Kritik beschäftigen. Wie zu Zeiten Julians, des Abtrünnigen, und heute in Amerika hätte er keine Zeit, alle die alten und echten Manuskripte daraufhin durchzustöbern, ob sie auch das Johanneische Komma tragen.

Diese gelehrte Beschäftigung bemerkt man auch an anderer Seite der inneren Krisis. Einige der hitzigsten Verfechter der Bibelkritik, z. B. von Hügel, erklären, daß sie nicht bloß aus Liebe zur Wahrheit studieren, sondern daß ihre Studien und deren Folgerungen auch notwendig seien, um jene gelehrten oder gebildeten Personen, die sich von Rom fernhalten, in den Schoß der Kirche zurückzuführen[159]. Aber wie wenig Glauben

haben gerade diese Leute! Verlohnt es sich wirklich der Mühe, sie zu Katholiken zu machen und dabei die großen Massen zu verlieren, die schon eine Abänderung der kirchlichen Lehren und eine kühne Vereinfachung ihrer Mythologie zum Unglauben führen würde? Was nützt es, daß die heiligen Schriften nicht mehr nur von den wenigen Gebildeten gelesen werden, sondern daß auch durch Zeitschriften und Tageszeitungen die kritischen Theorien bis zum Volk durchsickern? Wenn diese Theorien einen gewissen Erfolg haben, so bedeutet das keinen Erfolg für den Katholizismus. Im Gegenteil. Denn gewöhnlich neigt man dann erst zu kritischen Lehren, wenn man sich bereits dem praktischen Einfluß des Katholizismus entzogen hat. Sobald man aber zu radikaleren Entschlüssen gelangt, dann wendet man sich den aus der Praxis hervorgegangenen nichtreligiösen Lehren zu. Es ist schließlich ganz gleichgültig, ob der Priester den Pentateuch als von Moses verfaßt lehrt, oder ob er erklärt, daß vier Verfasser daran gearbeitet, die Deuteronomisten Zusätze geliefert haben und eine sechste Hand geglättet hat und abrundend redigierte: wenn man mit Zweifels- und Neuerungsaugen die Kirche betrachtet, wird man schwerlich um eines Zugeständnisses von Priesterseite willen die ganze veraltete Institution wieder lieb gewinnen.

Wie dem auch sei, irgend eine Ursache und eine Wirkung müssen diese theoretischen und historischen Neigungen des Klerus haben. Die diese Methode pflegenden und mit ihr erzogenen jungen Priester erheben neue Ansprüche an ihr Priesteramt. Sie stellen sich dadurch in Gegensatz zu der herkömmlichen Auffassung. Es kommt zu Konflikten. Und war der Anreiz dazu stark, so gibt es für den jungen Priester keinen anderen Ausweg als Bann oder Flucht. Die Ursache ist in diesem Falle nicht so sehr das Fleisch wie der Geist: Priapos ist süßer als

Minerva[160]. Man lese nur die Bekenntnisse des Abtes Houtin, eines Typus, in dem kalter Geschichtssinn und Geschmack an Gelehrtheit sich klar zeigen, während sie in den Schriften von Hügels von einem mystischen Schleier bedeckt sind[161].

Houtin war Geschichtslehrer in einem Seminar und schon bereit, sich dort einzurichten und sein Dasein zu beschließen. Während nun ein anderer vorgezogen hätte, die bequemeren und erfolgreicheren sentimentalen Heiligengeschichten zu pflegen, wollte er die Geschichte seines Seminars, dann die eines Oberen dieses Hauses und schließlich die der ganzen Diözese erforschen. Unglücklicherweise hatte aber die Diözese eine so sagenhafte Geschichte, daß sie schon von den Benediktinern und Bollandisten mit Erfolg angezweifelt worden war. Freilich hatten diese nicht viel Aufhebens davon gemacht. Houtins Dissertation dagegen wurde in der Sitzung einer wissenschaftlichen Provinzgesellschaft vorgelesen. Dem Bischof war es natürlich nicht gerade angenehm, plötzlich sein apostolisches Amt unbegründet zu sehen, weil dessen Stifter, ein hl. Renatus, nun auf einmal niemals existiert haben sollte[162]. Das war natürlich für Houtin kein Weg, um sich Ansehen zu erringen. Vielmehr entstanden daraus die ersten Meinungsverschiedenheiten mit seinen Vorgesetzten und die ersten Empörungen der Schüler gegen den „ketzerischen" Lehrer. Und als Houtin noch seine beiden Schriften über „Die biblische Frage" und den „Amerikanismus" veröffentlichte, wurde ihm das Zelebret entzogen. Wo also sollte er sich nun kritisch betätigen? Von einer kleinen unbedeutenden Frage war der arme Houtin zu einer grundlegenden gekommen: von der Geschichte eines Seminars zur Geschichte der Kirche. Erst Lehrer und Priester mit der Aussicht, sein ganzes Leben zwischen Messe und Unterricht zu verbringen, mußte er nun in Paris als Leiter einer Tageszeitung zwischen Korrespondenzen und Büchern

enden. Aber das Schicksal ist logisch und setzt die Dinge an ihren Platz, und ich sehe Houtin glücklicher am Tisch der Nationalbibliothek als auf dem Katheder[163].

Loisy ist es ähnlich ergangen. Er war keine Person, die einen Skandal hervorrufen wollte. Aber das Schicksal war auch bei ihm unerbittlich gewesen. Trotzdem er sich verschiedener Pseudonyme bediente, trotzdem er seine Artikel in Zeitschriften unterbrachte, die nur von wenigen Gelehrten gelesen werden — er entging seinem Geschick nicht. Nun sitzt er einsam auf dem Lande zwischen Hühnern mit babylonischen Namen und Büchern über Evangelienkritik[164]. Ist er nun vielleicht kalt gestellt? Mir scheint nicht. Man sehe nur die Lage der Kirche an, was sie lehrt und was sie erlaubt, wie ihr Lehramt sich weiter entwickelt und wie logisch es sich entwickelt. Aus dieser Betrachtung ergibt sich der katholische Wert der Kritik.

Die Gefahr der Kritik

Viele Jahrhunderte lang ist die Inspiration der heiligen Schriften eine allgemein angenommene Sache gewesen; niemals war sie Gegenstand der Überlegung. Es finden sich keine Spuren, daß die Theologie versucht hätte, sie zu erklären oder mit Tatsachen, die scheinbar damit in Widerspruch stehen, in Übereinstimmung zu bringen. Bellarmino allein prüfte die Tatsachen, welche die Inspiration beweisen, und später sammelte man nur die Zeugnisse der Kirchenväter[165]. Aber war diese Inspiration nur auf Gedanken beschränkt, war sie nicht auch in Worten ausgesprochen worden? Galt die Inspiration nur der Moral und dem Glauben, oder auch der Geschichte und der Wissenschaft? Darüber hat sich die Kirche klar ausgesprochen: das tridentinische Konzil, das vatikanische Konzil, die Enzyklika

Providentissimus bestätigen die buchstäbliche Inspiration für alle Teile der Heiligen Schrift und verurteilen alles, was sich dagegen ausspricht. Das tridentinische Konzil sagt: „... Indem das heilige Konzil dem Beispiel der Kirchenväter folgt, nimmt es alle Bücher an, sowohl die des Alten wie die des Neuen Testaments, denn Gott ist der Autor des ersten wie des zweiten...." Und nicht bloß auf die Vulgata erstreckt sich diese Autorität: „Wenn jemand diese ganzen Bücher mit allem, was sie enthalten, und die im Gebrauche der Katholischen Kirche und in der alten lateinischen Vulgata enthalten sind, nicht als heilig und kanonisch anerkennt ... der sei verdammt!" (8. April 1556). Das vatikanische Konzil wiederholt: „Die Bücher des Alten und Neuen Testaments müssen vollständig mit all ihren Teilen, wie sie im Dekret des Konzils von Trient aufgezählt und in der alten lateinischen Vulgata-Ausgabe enthalten sind, als heilige und kanonische anerkannt werden. Die Kirche aber hält sie für heilige und kanonische nicht deshalb, weil sie durch bloß menschliche Tätigkeit zustande gekommen, hernach durch ihr Ansehen gut geheißen worden wären, noch auch bloß deshalb, weil sie die Offenbarung ohne Irrtum enthalten, sondern aus dem Grunde, weil sie, unter Eingebung des Heiligen Geistes verfaßt, Gott zum Urheber haben." Und da das nicht genügt, weil noch die Art und Weise ihrer Deutung bleibt, wurde hinzugefügt: „Da aber einige falsch auslegen wollen, was das heilige Konzil zu Trient in weiser Heilsfürsorge bezüglich der Auslegung des göttlichen Wortes verkündet hat, um Widerspenstige zu zähmen, so sei hiermit dieser Beschluß wiederholt und erklärt, daß in Sachen des Glaubens und der Sitten, welche zum Gebäude der christlichen Lehre gehören, als der wahre Sinn der Heiligen Schrift jener zu gelten habe, welchen unsere heilige Mutter die Kirche festgehalten hat und festhält; denn ihr steht

es zu, über den wahren Sinn und die Auslegung der heiligen Schriften zu urteilen; und daß es deshalb niemand erlaubt sei, die Heilige Schrift im Widerspruch mit diesem Sinn oder auch mit der einmütigen Übereinstimmung der Väter zu erklären." (24. April 1870)[166].

Tatsächlich konnte man auch gar nicht anders. Die ganze Tendenz des Katholizismus, Streite unmöglich zu machen, Spaltungen vorzubeugen, Zweifel zu vermeiden, zeigt sich hier so deutlich mit einer so mächtigen Logik, daß nichts gilt, was diese Entschließungen ändern oder Ausflüchte zulassen könnte. Die Katholische Kirche sah nur zu gut, wo die Protestanten mit allen ihren Übersetzungen und mit allen ihren Auslegungen landeten. Es war darum ein energischer Entschluß nötig, um die gleiche Gefahr ein für allemal zu verhüten. Die Heilige Schrift mußte so hoch gestellt werden, daß sie von den Menschen getrennt war. Denn in Wirklichkeit hat der Katholizismus nie dieselbe blinde Anbetung der Schrift gehabt, wie die Protestanten. Er hat z. B. der geschriebenen Offenbarung eine mündliche Überlieferung an die Seite gestellt, die den gleichen Wert hat und von der Kirche ebenfalls anerkannt worden ist, von der aber die Protestanten nichts wissen wollen[167]. Entgegen den Protestanten, die sich der Bibel anvertrauen und bei jeder Frage sich auf sie berufen, hat die Kirche die Bibel für geheimnisvoll erklärt, so daß sich der Mensch nicht helfen kann ohne das Magisterium der Kirche. Die Katholiken glauben an die Schrift auf Grund der von der Autorität ausgehenden theologischen Lehre, die ihren schönsten Ausdruck in den Schriften des hl. Augustin findet[168], aber nicht umgekehrt. Das hätte der Kirche auch eine viel freiere Stellung gegenüber der Bibelkritik gewahrt, wenn nicht die Furcht vor einem Schisma, vor dem individuellen Denken sie beherrscht und verpflichtet hätte, die katholische Herde

von der Bibel zu scheiden. Die päpstlichen Erlasse, daß der Katholik das Evangelium weder kennen noch lesen soll, sind darum bis in die neueste Zeit von höchster Wichtigkeit[169]. Die Protestanten irren, wenn sie sagen, die Kirche habe das Bibellesen deshalb verboten, weil den Lesern dadurch die Augen über die Vernichtung der Ideen Christi durch die römische Kirche aufgingen. Vielmehr zwang die Notwendigkeit einer absoluten Einheit die Katholische Kirche dazu, die leicht erregbare lateinische Rasse vor einer Quelle gefährlicher Auslegungen zu hüten. Heute noch haben die Vertreter der lateinischen Rasse die Macht in der Kirche; und diese Herrschenden kennen nur zu gut die Schwächen des Volkes, während in besser geordneten und gehorchenden Rassen man die Wirkungen bei einer freien Auslegung gesehen hat: die Reformation hat nicht eine Kirche hervorrufen können, sondern hat hundert hervorgerufen, und wenn eine sich davon stärker gezeigt hat als die andern, so hat sie am meisten von der Katholischen bewahrt und gezeigt, daß zur Erhaltung einer einigen Lehre und zur Fortdauer der christlichen Überlieferung auch protestantische „Katholiken" (d.h. zähe Festhalter am Dekretierten und Überkommenen) gehören![170]

Aber noch aus einem anderen Grunde fürchtet die Kirche eine kritische Untersuchung der Geschichte. Obgleich die Theologen die Oberherrschaft der Kirche über die Schrift lehren — wie ich gezeigt habe — obgleich sie die Erklärung derselben in die Hände des römischen Magisteriums legen, hat trotzdem der Katholizismus diese Idee nicht verwirklicht. Der gewöhnliche Gläubige gründet seinen Glauben an die Kirche auf die Heilige Schrift, auf das Evangelium — und nicht den Glauben an das Evangelium auf die Kirche. Wie sollte das auch anders sein? Ist nicht die Kirche ein menschliches Element? Ist nicht der Priester der fehlbare Mensch, den der Gläubige selbst oft fallen sieht?

Wie könnte er darum für ihn der Bürge einer höheren Wahrheit sein? Alle glauben — und die Katechismen lehren es alle so — daß die Kirche eine geschichtliche Grundlage hat, eine Verfassung, eine große Freiheitsurkunde wie jeder Staat und jede Gemeinde besitzt. Und ist nicht die Tiara ein sichtbares Zeichen für die dreifache Verbriefung der päpstlichen Macht?[171] Würde diese Art Dokumente auch dem Evangelium und der Bibel zugeschrieben, so wäre das vielleicht nicht die reinste theologische Lehre, aber es wäre der realste populäre Glaube, fast mehr als populärer Glaube. Die Ausübung des Christentums, die darin besteht, die Taten des Evangeliums ganz sehen und begreifen zu lassen, wobei sie sich häufig ganz roher Passionsdarstellungen bedient, um auch den härtesten, dümmsten Gläubigen in seiner Seele zu packen, ist mit Symbolen und Idealen nicht zufrieden, wie sie einen Gelehrten befriedigen, der zwischen Büchern lebt. Diese Übungen (wie sie z. B. der hl. Ignatius in seinem Werke Exercitia spiritualia (Rom 1548) aufgibt) sind wirklich der Volksglaube. Zusammen mit den Darstellungen des Fegefeuers und der Vision der Freuden des Paradieses stellen die roh geschnitzten und grell bemalten Stationen den Mittelpunkt der Religion dar. Man sagt, das sei reiner Materialismus, als wenn es sich nicht darum handelte, den Dingen offen ins Antlitz zu schauen und ohne Komplimente zu sagen, was der Katholizismus ist! Sei es drum ein Materialismus! Dann ist es aber der Materialismus, der den katholischen Glauben durch Jahrhunderte hindurch gebildet hat. Man ist bemüht, im christlichen Inhalt die Erklärung für die lange Lebensfähigkeit des Katholizismus zu suchen. Aber man vergißt dabei, daß man im Christentum nicht eine Zersetzung, sondern eine Abwicklung des Katholizismus sehen muß. Darum wird besser sein, die treibende Kraft in ihm selber zu suchen.

Aus dieser tiefen (freilich uneingestandenen) Erkenntnis dieser Tatsache erklärt sich die Empörung der leitenden kirchlichen Kreise gegen Verbesserungen und Umwälzungen dessen, was man mit einem profanen Ausdruck „kirchliche Mythologie" nennen könnte. Wäre die kirchliche Mythologie von dem Symbolismus Loisys durchdrungen, oder wäre sie verpflichtet, zu zeigen, was von den christlichen Gewissen geglaubt wird, sich aber doch gar nicht zugetragen hat, dann wäre sie ein höchst wurmstichiges Gebäude. Die Menschheit verlacht die Symbole und will wirksame Versprechungen und greifbare Titel; sie würde das leichte Kartenhaus der Symbolisten bald umgeblasen haben. Deshalb haben die Maler des Mittelalters und der Renaissance viel größeren Anteil an der Mitarbeit zur Erhaltung des Katholizismus als alle Exegeten dieser und jener Welt. Und wo die Modernisten heute einen Mangel an Denken finden, sollten sie eigentlich richtiger von einem Mangel an Vorstellungskraft sprechen. Sie möchten die Katholiken heilen, indem sie sie von ihren Schmerzen befreien. Wenn sie die Geschichte unbefangen überblicken könnten, so müßten sie sich eigentlich sagen, daß das wirksamste Heilmittel für diesen Zweck nicht darin besteht, mit der Schärfe der Kritik die Wunden des Glaubensorganismus auszubeizen, sondern in der Anregung der Phantasie, dem belebenden Element im göttlichen Vorstellungskreise, durch neue Mythen zu lebhafterer Tätigkeit. So machen es die Theosophen und Offenbarungsspiritisten, die darum für die Modernisten eine nicht zu verachtende Konkurrenz bilden.

Anstatt also der Bibelkritik breiten Raum zu gewähren, hat die katholische Lehre die Bibel nahezu unzugänglich gemacht, wie sich von Simon bis Loisy zeigt. Wir brauchen nun nur noch die einzelnen Phasen des Kampfes zu skizzieren und zu zeigen, wie die Kämpfer bemüht sind, den Gegner noch zu übertölpeln und an der Nase herumzuführen. Diese beiden Worte: übertölpeln und nasführen charakterisieren die Taktik. Die Anhänger der katholischen Überlieferung wollten zertrümmern — die anderen flohen immer den Feind, versuchten, ihm in den Rücken zu fallen und seine Stellung ohne Handstreich einzunehmen, wobei sie geschickt den Hindernissen aus dem Wege zu gehen wußten. Auf der einen Seite Dekrete, auf der anderen Ausflüchte und Entschuldigungen, und das schönste dabei: die Dekrete geben zu den Entschuldigungen Veranlassung und verordnen, daß zwischen Wissenschaft und Glauben keine Opposition bestehen dürfe. Bei alledem ist nur eins sicher: die Richtschnur der Kirche mußte immer dieselbe bleiben. Wenn auch manchmal die Sympathie der Päpste mitgesprochen hat, so sind doch die Tatsachen, die sich von Simon (der die Kritik in den Katholizismus einführte) bis Loisy (der diese Kritik in das kühnste System gebracht und den tiefgehendsten Ausgleich gefunden hat) entwickelten, immer dieselben geblieben. Es genügt, auf den Zwischenfall Lenormand-D'Hulst[172] hinzuweisen, weil Leo XIII., den die Modernisten gern ihren großen Papst nennen, in der Enzyklika Providentissimus Deus (Über das Studium der Heiligen Schrift) vom 18. November 1893 folgendermaßen sich ausspricht: „Die Bücher des Alten und Neuen Testamentes ... mit allen ihren Teilen ... hält die Kirche für heilige und kanonische ... des-

halb, weil sie, unter Eingebung des Heiligen Geistes verfaßt, Gott zum Urheber haben. Daher nützt es durchaus nichts, zu sagen, daß der Heilige Geist Menschen als Werkzeuge zum Schreiben verwendet habe, und daß zwar nicht dem Haupturheber, wohl aber den inspirierten Verfassern etwas Falsches habe entschlüpfen können. Denn er selbst hat sie durch eine übernatürliche Kraft so zum Schreiben angeregt und bestimmt und den Verfassern also Beistand geleistet, daß sie all das und nur das, was er sie hieß, richtig im Geiste erfaßten, getreulich niederschreiben wollten und passend mit unfehlbarer Wahrheit ausdrückten; sonst wäre der Heilige Geist nicht selbst Urheber der gesamten Heiligen Schrift.... Jene, welche meinen, in den echten Stellen der heiligen Bücher könne etwas Falsches enthalten sein, verdrehen in der Tat entweder den katholischen Inspirationsbegriff oder machen Gott selbst zum Urheber des Irrtums.... Deshalb kann sich aus der natürlichen Beschaffenheit der Dinge oder aus den geschichtlichen Denkmälern kein Resultat ergeben, das mit den Schriften wahrhaft in Widerspruch steht"[173]. Und Galilei? Es genügt, an diesen Namen zu erinnern, um sich zu überzeugen, daß diese Enzyklika wie die beiden feierlichen Erklärungen der Konzilien zu Florenz und im Vatikan nicht wörtlich genommen werden dürfen. Vor allem aber finden sich in den Evangelien wie in der Bibel innere Widersprüche, Verschiedenheiten im Schöpfungsberichte, mehrfach einander widersprechende Aufstellungen von Stammbäumen, Datierungen von Reichen, die nicht übereinstimmen, verschiedene ungleiche Berichte über die Kreuzigung, die Erscheinung Jesu usw. usw. Und wenn man die Bibel wörtlich nimmt, wieviel Gegensätze zur Wissenschaft: zur Astronomie wegen der Lage der Erde, zur Geologie wegen der Sintflut, zur Zoologie wegen des Hasen, der kein Wiederkäuer

ist, und wegen des Walfischs, der keinen Menschen verschlingen kann usw. usw.[174].

Lassen wir ruhig die Anstrengungen der Apologeten beiseite, die diese Widersprüche aufzulösen bemüht sind. Es gab einmal eine Methode (sie zählt auch heute noch Anhänger), den Konkordismus, der sich einbildete, alle modernen Entdeckungen und Erfindungen, wie das Radium, das Fahrrad, die Dampfkraft, die Elektrizität und zu guter Letzt auch das lenkbare Luftschiff, in der Bibel schon vorzufinden! Diese Scharlatanerie ist der Verachtung anheim gefallen. Nur noch wenige Katholiken denken daran, die Tage der Schöpfungsgeschichte mit den großen geologischen Zeiträumen in Übereinstimmung zu bringen und zu einer Weltgeschichte zu machen, die sich ihrem Bildungsgrade willig anpaßt. Es sind geistig Arme, die sich mit der Wissenschaft zu beschäftigen glauben, während sie nur deren Metaphysik sich aneignen!

Andererseits muß man auch der Anpassungsversuche gedenken. Wie viele sind ihrer nicht gemacht worden! So sagen manche, die Verfasser der heiligen Schriften seien wohl unterrichtet gewesen, aber sie hätten nicht wissenschaftlich schreiben dürfen, sondern hätten ihre Ausdrucksweise dem Volke anpassen müssen. Die so sprechen, haben sich an den Schein der Dinge gehalten, aber nicht ihr Wesen begriffen; und dieser Schein ist ja kein Irrtum. Wohl aber setzen sie damit den Wert der Inspiration herab. Es kommt ihnen ja auch gar nicht darauf an, dem Volke wissenschaftliche Einzelkenntnisse, die es ja doch nicht verstehen würde, zu vermitteln, sondern ihm nur einzuprägen, daß allein die Wahrheiten des Glaubens und der Moral wichtig sind. Freilich fügen sie dabei nicht hinzu — in Fortsetzung ihres Gedankenganges —, daß die biblischen Wahrheiten eben Wahrheiten für die damaligen Menschen waren ent-

sprechend dem damaligen Verständnis. Es erscheint mir nicht recht verständlich, daß andere Gewissen, als die der Herren Autoren, sich damit zufrieden geben können. Denn Ausflüchte, Trugschlüsse, Spitzfindigkeiten, Umschreibungen, Zweideutigkeiten, ehrfurchtsvolle Beschönigungen — das ist das wahre Gesicht jener Anpassungsversuche. Entweder man leugnet den Irrtum, oder man bestätigt mit anderen Worten, daß der Irrtum existiert.

Schlimmer noch steht es mit der Tatsache der Inspiration selbst. Es gibt Stellen, die diese Inspiration verneinen: erklärt nicht der Verfasser des 2. Buches der Makkabäer, daß er eine geschichtliche Erzählung geliefert habe? Und ist der Gebrauch von Dokumenten in anderen Geschichten nicht eine Zurückweisung der Inspiration? Aber was will das sagen! Die Erklärungen der Konzilien sind Erklärungen der Autorität, ihnen muß man gehorchen und ihre Verfasser inspiriert sein lassen, auch wenn sie nicht inspiriert sein wollen!

Das klarste und wirksamste System, aus diesem Dilemma herauszukommen, ist das von Loisy aufgestellte. Unglücklicherweise beseitigt es jedoch keine Schwierigkeit für den, der nicht glaubt, und verblüfft den, der bisher einen anderen Glauben hatte. Außerdem ist es von der Katholischen Kirche zurückgewiesen worden. Da es jedoch der Typus ist, dem die anderen mehr oder weniger sich nähern, so ist es wert, daß man sich damit beschäftigt.

Loisys Bibelkritik

Loisys System[175] ist das radikalste von allen. Seine Kritik berücksichtigt nicht nur die nichtchristlichen und protestantischen Forschungsresultate, sondern übertrifft sie sogar noch. Einige

Protestanten haben sogar gewisse Thesen Loisys angenommen. Seine Kritik ist nicht halbwegs stehen geblieben, auch nicht zu Konzessionen bereit gewesen. Es ist eine Kritik, wie sie jeder Laienprofessor z. B. der Philologie an irgendeinem uninteressanten Dichtwerk irgend einer Literatur anstellen würde. Kein Vorurteil beeinflußt ihn. Er vergißt bei seiner Kritik, daß er Priester, ja Katholik und Christ ist. Er beschäftigt sich nicht mit Traditionen dogmatischen Ursprungs, noch kümmern ihn Autoritäten, die nichts mit der Kritik zu tun haben. Er schert sich nicht ums Publikum, ihn rührt kein Skandal. Ist er kühn? Und wie! Er ist schlechthin — genau. Er prüft die Texte, stellt die beste Lesart wieder her, merkt die Einbände, die Veränderungen, die Interpolationen an. Er sucht genau zu verstehen, was der Autor seiner Zeit und seinem Publikum hat sagen wollen. Er prüft die inneren Zeugen und die äußeren Übereinstimmungen, um die Daten festzustellen. Kurzum, er handelt wie ein begabter Philologe, der ein der Menschheit ganz gleichgültiges Thema bearbeitet.

Das alles geschieht ohne Geräusch, durch viele genaue, geduldig ausgearbeitete Bücher. Seine Schlußfolgerungen zieht er nicht schon auf der ersten Seite, aber auch noch nicht auf der hundertsten. Er geht Schritt für Schritt, prüft alle Tatsachen, alle Vergleiche, und seine Schlußfolgerungen sind unvermeidlich.

Sie scheinen mit dem christlichen Glauben im Gegensatz zu stehen, wenigstens mit dem, was jetzt gewisse katholische Bücher lehren und was die katholische Mehrheit glaubt. Er bricht mit der ganzen „christlichen Mythologie". Für ihn gibt es keine historische Auferstehung Christi, keine historische Auferstehung des Lazarus, kein Brotvermehrungswunder, keine Selbstanzeige der Göttlichkeit Christi. Er geht über Renan hinaus.

Und trotzdem behauptet er, Katholik bleiben zu können.

Wie ist das möglich? Aus welchen Gründen? Welches Mittel hat er entdeckt, um seinen Glauben bewahren und seine Kritik retten zu können?

Für Loisy sind Geschichte und Theologie zwei getrennte Felder. Wenn man die heiligen Schriften auf ihren historischen Wert untersucht, kann man niemals die Tatsachen prüfen, auf welche sich die Religion gründet. Wie aber kann das sein, wenn diese Tatsachen auf natürliche Dinge zurückzuführen sind und wenn die Bücher, statt Geschichtsbücher zu sein, wie wir annehmen, Moral lehren sollen? Die Geschichte als solche kann die Auferstehung Christi weder beweisen noch leugnen, denn letztere ist ein außerzeitliches Ereignis, das ein höheres als ein geschichtliches Leben voraussetzt. Wie könnte man auch beweisen, daß Christus jetzt zur Rechten des Vaters sitzt?

Will das nun heißen, daß die heiligen Bücher einfach Fabeln sind, die eine Moral enthalten, eine Art vermehrter und erweiterter Äsop? Nichts dergleichen. *Sie sind historisch in einem anderen Sinne: sie sind historisch, soweit sie uns das christliche Gewissen darstellen.* „Die Erzählung des vierten Evangeliums hört nicht auf, in ihrer Art lebendig zu sein, wie ein Bild oder ein Gedicht, weil der Verfasser seine Allegorien mit Wärme entworfen, weil er wirklich in seinem Geiste das gesehen hat, was er erzählt, gleichsam als mystischer Begleiter der evangelischen Tatsachen. . . . Seine Geschichten haben einen doppelten Sinn, wie seine Gespräche. Der materielle Sinn ist für ihn das Symbol für den geistigen Sinn. Alle beide sind wahr, der erste als Symbol, der andere als Wahrheit in sich. Das hindert nicht anzunehmen, daß die Gespräche nicht wirklich gehalten worden sind, wie er sagt, und daß die Geschehnisse sich nicht wirklich so ereignet haben, wie er sie schildert." Das ist eine Art und Weise, heilige Geschichte

zu schreiben, wie sie die Katholiken vorher noch nie gekannt haben. Um in sie einzudringen, muß man die ganze idealistische Theorie verstehen und die historischen Tatsachen nicht als etwas betrachten, was materiell außer uns geschieht, sondern was in uns Menschen sich darstellt. Es ist die Übertragung der materiellen, äußerlichen Welt in den Geist, in die innere Welt. Die heilige Geschichte ist nur die Geschichte der christlichen Visionen, nicht mehr die der christlichen Ereignisse. Sie ist nicht mehr die Einwirkung Gottes auf die Welt durch große Schlager als Deus ex machina, sondern eine fortgesetzte, langsame Tätigkeit in den christlichen Gewissen. Es ist keine Geschichte dessen, was sich ereignet hat, sondern dessen, was geglaubt worden ist.

Warum der Katholizismus die Bibelkritik ablehnen muß

Könnte man die Geschichte, wie sie von Loisy dargestellt wird, nicht eine Geschichte der christlichen Massenhalluzinationen nennen? Er geht von einem Bericht der Ereignisse zu einem Bericht der Glaubenslehren, von der Materie zur Seele und hat damit nur das Mysterium, die Unmöglichkeiten und Schwierigkeiten, die sich dem modernen Geist bei Annahme einer göttlichen Tat in der Welt bieten, nur weiter hinausgerückt, nicht aber beseitigt. Er bildet sich ein, außer einer „allgemeinen Religionsphilosophie" auch einen Versuch zu bieten, „die Dogmensätze, die offiziellen Symbole und Erklärungen der Konzile zu interpretieren, indem er dem Geiste den Buchstaben opfert, und die Dogmen mit den Daten der Geschichte und dem modernen Begriffsvermögen in Übereinstimmung bringt"[176]. Der moderne Geist ist ein sehr ökonomischer Geist. Er weiß nicht, was für eine

Vorstellung er sich von Gott machen und wie er sich die göttliche Wirksamkeit denken soll, um den Glauben zu erklären. Er weiß nur, daß dieser Glaube auch überall da zum Vorschein kommt, wo die Katholiken nicht von einem göttlichen Wirken sprechen. Loisy wollte alles beweisen, und er bewies doch nicht mehr, als was ihm am Herzen lag: das Christentum. Denn seine Erklärung kann ebensogut auch von den Mohammedanern auf Mohammed, von den Buddhisten auf Buddha, auf die Legenden usw. angewandt werden. Und die Tätigkeit Christi beschränkt sich schließlich auf eine Wirksamkeit, wie sie allen großen Männern eines Volkes gemeinsam ist. Zwar sagen Loisy und Le Roy ausdrücklich, daß Christi Tat sich doch noch von jenen unterscheidet[177], aber genügt es denn, von einer Tatsache nur ein Faktum anzuführen, um ihre Echtheit ganz zu beweisen? Die Mühe, die sie sich geben, um Worte zu vermeiden, die eine solche allgemeine Folgerung zulassen, beweist nur zu deutlich, wie sie selbst unter diesem logischen Zwange stehen. Entgegen ihrer Absicht haben sie Christus zu einem großen Menschen gemacht und seine Religion zum irdischen Echo seiner Worte. Auch um die Person Napoleons bildeten sich Legenden. Die Geschichtsforscher erklären sie für falsch. Aber der napoleonistische Apologet würde sie für wahr erklären, für eine symbolische Wahrheit, weil sie im napoleonischen Gewissen entstanden sind! Man sage ruhig, daß das napoleonische Gewissen längst verschwunden sei. Aber wer sagt mir, daß es das christliche nicht auch sei? Oder muß das nur länger dauern? Der Glaube, daß es ewig sei, wäre etwas, was hierfür in Betracht käme, aber eben auch wieder für moderne Menschen nicht. Denn jenen Glauben hatte jeder Fähnrich im napoleonischen Heere; heute gibt's aber keine Fähnriche und kein napoleonisches Heer mehr. Und soll man glauben, daß für die Katholiken die

psychologische Grundlage ausreichend sei? Die Katholiken haben immer an materielle Wunder geglaubt, an die wirkliche Auferweckung des Lazarus und an die wirkliche Auferstehung Christi. Was soll nun jetzt aus diesem katholischen Glauben werden? Die Katholiken sind Materialisten. Und es wäre eine zu abstrakte Idee eines Gottes, der zur Erde herabsteigt und sich nicht genügend als solcher ausweist, weder durch eine Lehre, die außergewöhnlich neu und mächtig ist, noch durch Wunder. Er würde höchstens infolge eines persönlichen Einflusses bei seinen Jüngern Ansehen genießen. Die Exegese Loisys wird Philosophiesystem bleiben, aber niemals Ungläubige überzeugen, noch die Masse der Katholiken gewinnen. Höchstens kann sie einen Kult vorbereiten, der in der ganzen Menschheit eine Manifestation Gottes erblickt, kann ein Übergang zu einem so allgemeinen Katholizismus sein, der nichts mehr zu bedeuten hat, weil er keine andere Autorität besitzen würde, als die Tatsachen, und keine andere Offenbarung, als den Menschen.

Nicht sowohl eine Lehre zwingt den Katholizismus, die Ergebnisse der Bibelkritik nicht anzunehmen, als vielmehr eine natürliche Notwendigkeit, die seinem ganzen Typus, seiner ganzen Physiognomie, seiner ganzen Verfassung entspricht. Man kann wohl sagen, daß keine dogmatischen Vorschriften die Katholiken binden, den ganzen Pentateuch anzunehmen, und daß die angeführte Enzyklika Leos XIII. nicht den Wert der Unfehlbarkeit besitzt. Es gibt etwas viel Stärkeres als diese Erwägungen: das ist der mythologisch-legendäre Charakter des Katholizismus. Dieser allein sichert dem Katholiken eine Sonderstellung, ein eigentümliches Recht, eine persönliche Daseinsbedingung in der Welt. Wird aber die Kritik zugelassen, dann ist der Gläubige nur ein gewöhnlicher Mensch. Alle seine Vorgänger haben geirrt und sind betrogen worden. Was für ein

Unterschied besteht denn zwischen einem Katholiken und z. B. einem Buddhisten? Die Güte der Offenbarung vielleicht? Aber die Offenbarung ist nicht sichtbar und durch die Vernunft nicht erkennbar, wie Tatsachen, die nur durch die Kritik Ansehen genießen. Niemals wird die katholische Welt sich herbeilassen, auf dieselbe Stufe wie die andern Religionen gestellt zu werden. Denn nur ihre Sonderrechte machen ihre Persönlichkeit aus.

Könnte denn der Katholizismus nicht ohne weiteres die Bibelkritik annehmen ohne das Loisysche System? Wenn er die Möglichkeit oder die Notwendigkeit zugibt, daß die Kirche die fragmentarische Bildung des Pentateuch zerpflückt, dann langt er bei denselben Gründen an wie Loisy. Die Entwicklungslehre (die eine wörtliche und bestimmte Offenbarung ausschließt, denn diese Offenbarung vollzieht sich nach und nach in der Menschheit) ist die einzige Lehre, welche für Wissenschaftler und Kirchendoktoren den Glauben an eine Gottheit mit den Tatsachen der Kritik in Übereinstimmung bringen könnte. So sagt von Hügel: „Obgleich man gerechterweise in der Person, im Leben und in den Taten Unseres Herrn eine Norm finden kann, die in einem gewissen Sinne für alle Zeiten einzig ist und sowohl der geistigen Wahrheit wie dem praktischen Leben dient, so kann man doch ebenso berechtigt von einer Periode der Offenbarung sprechen, der eine andere mit einfacheren Mitteln folgt, die immer zwischen Christus und seiner Welt ist, die Gott nie verlassen hat und so gottverwandt ist, daß sein Geist fortfährt, sie zu durchdringen und alles Gute und alles Wahre der menschlichen Natur zu umfassen und ihren geistigen Hunger zu sättigen. Von Moses zurück bis zu den prähistorischen Zeiten, von da bis zu Christus und von Christus durch die Jahrhunderte auf uns gibt es nur eine einzige Kette, die langsam, verschiedenartig, oft

mit Unterbrechungen, aber immer lebhaft sich von Gott zum Menschen zieht und vom Menschen zu Gott reicht. So ist die durch kritische Untersuchung der alten Dokumente aufgetürmte Schwierigkeit auf einmal behoben, wenn dieser klare, dynamische Begriff sie umgibt und vergeistigt“[178]. Ganz richtig. Aber er entkatholisiert auch den Katholizismus! Man darf nicht vergessen, daß dieser sich auf eine Offenbarung gründet, welche die Kirche wie einen Schatz bewahrt, nicht etwa auf eine Offenbarung, die fortdauert und fortdauern muß und zwar — wie Tyrrel sich ausdrückt — unbewußt in der Kirche und nicht bei den offiziellen Theologen. Man kommt nicht weit mit Sätzen, wie die von Hügels, die mit Verneinen dessen anfangen, was man zu behaupten beabsichtigt, und damit enden, das Verneinte wieder von Grund aus darzulegen und zu bestätigen. Das Absurde muß in der Religion bestehen und fortdauern, oder man verlasse die Religion überhaupt. Entweder hält man sich an die Zeugen, oder man schwört auf die Mythologie.

Große Besorgnis bereitet es den Bibelmodernisten, daß die Kirche sich der modernen Geistesrichtung entfremdet. Man versteht nun, was Loisy will: die Symbole und Auslegungen dem modernen Vorstellungskreise anzupassen. Von Hügel wiederholt oft, daß der Katholizismus die kritischen Methoden annehmen muß, wenn er sich mit der gebildeten Welt in Einklang bringen will. Durch seine Erfahrung kann er bestätigen, daß nicht viele zum Katholizismus übergetreten sind, die nicht vorher die formelle Versicherung erhalten haben, daß der Katholizismus die freie Bibelkritik nicht verdammt. Das alles ist höchst verwunderlich und klingt beinahe, als wäre die Welt nicht mehr katholisch, als brauchten wir bloß den Katholizismus zu verweltlichen, damit er von der Welt verstanden werden kann! Will man mit dieser Strategie ein Volk gewinnen, so ist nötig,

daß sich das Volk, welches zu erwerben beabsichtigt, dem anderen, das es gewinnen will, anpasse, seine Gebräuche annehme und dann seine Hand nach ihm ausstrecke, wenn — es nicht schon selbst dem Gegner sich überantwortet hat! Wenn die Welt kritisch veranlagt ist und die historische Methode liebt, so tut sie das nicht, weil der Katholizismus sich keine Geltung verschafft, sondern weil sie ihn nicht mehr verstehen will. Wenn die Welt unmoralisch ist, könnte man glauben, daß auch der Katholizismus unmoralisch sein müßte, daß er z. B. alle sexuellen Sünden, die jetzt üblich sind, auch erproben müßte — damit er von neuem der Welt willkommen wäre. Nein. Denn als ein Zweig des Katholizismus, der Jesuitismus, sich dieser Taktik näherte, ist er bekämpft worden. Jetzt steht der Katholizismus vor der gleichen Frage, nur sind es jetzt die Jesuiten, die schreien und sich zu Wächtern der Orthodoxie aufblähen.

Wenn die Gelehrten nicht mehr katholisch sind, so ist das um so schlimmer für die Gelehrten! Sie verlieren ja ihren Platz im Paradiese. So antwortet der eingefleischte Katholik. Es handelt sich hier nicht um ein formales Zugeständnis, sondern um eine sehr wesentliche Frage für den Katholiken: es handelt sich um die Mythologie, die ihm vor der Welt den Besitz der offenbarten Wahrheit und die Mittel zur Erlangung des ewigen Heils sichert. Würde es sich der Mühe verlohnen, Katholik zu sein, wenn man keine anderen Vorteile hätte, als jene, die ebensogut auch ein ehrenhafter Eskimo, ein guter Buddhist, ein barmherziger Protestant, ein toleranter Anhänger des Konfuzius besitzt? Eher würde es sich verlohnen, Muselmann zu werden!

Warum das Christentum die Kritik ablehnen kann

Auch wenn wir den Katholizismus beiseite lassen und uns nur mit dem Christentum beschäftigen würden, könnte man fragen: Ist es nötig, Kritik zu üben, um wahrhafter Christ sein zu können? Die freieren Schlüsse sind ja nicht von der Wissenschaft, sondern von den mystischen Schulen gezogen worden. Ohne die 500 eng bedruckten Seiten des Loisyschen Buches über das vierte Evangelium zu kennen, waren die deutschen Mystiker schon längst zu ähnlichen Schlüssen gelangt wie er, ja waren schon weiter gegangen. Ähnlich wie die Kabbalisten dem Pentateuch eine dreifache Bedeutung unterlegen und ihn verschieden auslegen, je nachdem, wen sie vor sich haben: Kabbalisten, Gebildete oder das gemeine Volk — so maßen die deutschen Mystiker der Kirche die buchstäbliche Deutung des vierten Evangeliums zu, selber aber legten sie es symbolisch aus und erlebten in ihrem Innern das ganze Christusdrama neu. Ihre Forschungsergebnisse waren nicht wie die der heutigen Modernisten mit gelehrten Ausdrücken vermischt und waren keine Folgerungen menschlichen Wissens, sondern sie waren durch Hingabe der Seele erzielt. Z. B. würde die Philosophie der Immanenz in ihnen vollständig die Idee des Innewohnens Gottes im Menschen, die Notwendigkeit der Vereinigung mit ihm, der Vergöttlichung des Menschen wiederfinden. Diejenigen, welche die Hölle zu schrecklich für einen guten Gott finden, würden wiederholt entdecken, daß sie nur ein Symbol ist, das einfach sagen will, die Hölle ist hier auf Erden das schlechte Leben, das von Gott entfernt. Deshalb wiederhole ich, daß zur Erkenntnis Gottes keine orientalische Wissenschaft, keine historische Methode not-

wendig ist, sondern nur Einsamkeit, Betrachtung und inneres Feuer.

Wenn die Dinge so stehen, wie Loisy sie schildert, so wäre die ganze christliche Offenbarung erst jetzt erfolgt und nicht erst zu Christi Zeiten! Sie hätte sich nur durch die wissenschaftliche Methode kund getan und nicht durch die Gleichnisse, nicht durch Wunder. Es würde sich dann um nichts weniger handeln, als darum, zu erklären, daß die katholische Christenheit Illusion wäre durch den Glauben, daß die Dinge sich in Wahrheit nur im Bewußtsein der ersten Christen ereignet hätten; während jetzt die katholische Christenheit sich dieses Irrtums und dieser Illusion bewußt würde und anfinge, dank der historischen Methode ein Leben der Wahrheit zu leben. Wo wäre da die christliche Gleichförmigkeit? Wenn man jetzt plötzlich erleuchtet ist (unzweifelhaft so aufzufassen, denn zwei Wahrheiten können nicht existieren: entweder hat das Evangelium recht oder Loisy), so heißt das nichts anderes, als daß Loisy einer der größten Erleuchter und der Entdecker der Apostel selber ist. Wissenschaftlich betrachtet, besitzt er die Wahrheit; zu dieser Überzeugung muß jeder gelangen, der sich mit religiösen Dingen beschäftigt. Wer aber mit religiösem Empfinden an sie heran geht, wird nicht befriedigt sein.

Eine andere Methode

In derjenigen Strömung des Modernismus, die sich mit der Bibelkritik beschäftigt, gibt es aber noch eine andere Richtung, die der im 2. Kapitel geschilderten Immanenz-Philosophie gerade entgegengesetzt ist, ja mit ihr sich widerspricht. Wie man dort ein tiefes religiöses Leben sucht, so entfernt man sich hier davon. Was ist denn diese Liebe für das rein Wissenschaftliche, diese

Beschäftigung mit der Richtigkeit der Texte, dieser ganz moderne Geschmack für die Genauigkeit? Was ist das anders, als ein neuer Gott? Man fürchtet sich heutzutage sehr, den Gott „Wissenschaft" zu beleidigen, der von dem hl. Paulus, dem ganzen Urchristentum und allen Mystikern so gering geschätzt worden ist, und der sich selber mehr liebt, als der Gott der Katholiken. Wahrhaftig, dem wagt die Wissenschaft auch nicht zu widersprechen. Aber wenn es sich um eine Beleidigung handelt, so wird immer der Gott der Katholiken sich beugen müssen, niemals der Gott „Wissenschaft". Für einen wahren Gläubigen erscheint es richtig, daß die Wissenschaft sich auf die Knie niederläßt und demütig ihre Meinung aufgibt; bei den Modernisten muß sich immer die Kirche unterwerfen. Man bittet nicht die Kritik, sich anzupassen, sondern man erwartet das von der Kirche, weil diese sich verändert. Früher hat sich die Kirche im Widerspruch mit anderen Organismen befunden, aber keinem der Ihren kam es zum Bewußtsein, daß sie sich beugen müsse; immer mußte es der Gegner sein. Jetzt ist es die Methode der Modernisten, daß die Religion nachgeben muß. Damit ist vor allem bewiesen, daß in der Seele der katholischen Kritiker die Liebe zur wissenschaftlichen Wahrheit höher steht, als die Liebe zu der religiösen Wahrheit.

Daraus geht hervor, daß man Kritiker sein soll, ohne die religiöse Erziehung auszulöschen. Der echte Kritiker muß seiner Zeit ein Diener der Wahrheit sein, der reinen Wahrheit, nicht einer religiös gefärbten oder katholisch gemachten Wahrheit. Die ganze kritische Untersuchung besteht darin, Vorurteile, feststehende Begriffe, Parteineigungen, Lieblingsideen — d. i. den Grund der Religion — zu beseitigen. Nun stelle man dieser kritischen Methode die mystische gegenüber. Man vergleiche z. B. die geistlichen Übungen des hl. Ignatius von Loyola mit dem

Handbuch der historischen Methode von Langlois und Seignobos. Das sind die beiden größten Gegensätze in diesem Augenblick. Auf der einen Seite sind alle Vorstellungen im vorhinein an die Festhaltung der katholischen Mythologie gebunden, auf der anderen ist ein fortwährendes Beratschlagen, Enteignen der Persönlichkeit und Vergessen des Glaubens. Es gibt eben auch hierin kein Mittelding: entweder man hängt an dem einen oder tut rücksichtslos das andere, oder man bleibt — unentschlossen: weder für rechts noch für links — am alten Punkte stehen.

Aussöhnungsversuche

Die Gefahr der kritischen Unfruchtbarkeit scheinen auch die Anhänger der Immanenz gesehen zu haben, denn sie räumen der Geschichte keinen großen Platz in ihrer Apologetik ein; und den kleinen Raum, den sie zugestehen, gewähren sie ihr wahrscheinlich nur unbewußt in der Not des heutigen Kampfes. Laberthonnière z. B. bestätigt, daß die Geschichte für die Religion nicht ausreicht, selbst nicht für die geschichtliche Religion wie die katholische, denn die Religion ist Herzenssache, die Geschichte aber Sache des Verstandes. Er sagt: „Nehmen wir als kennzeichnendes Beispiel den Essay Margivals über Richard Simon an. Er ist interessant. . . . Aber um ihn sprechen zu hören, müßte man sagen, daß niemand vor Richard Simon etwas vom Christentume verstanden hätte. Er kommt allmählich zu dem Schluß, daß die religiöse Frage zuerst und vor allen andern eine Frage der Grammatik und der Philosophie ist, weil sie sich wesentlich mit der Erklärung der Texte beschäftigt. Und logischerweise wird man in dem Augenblicke, wo man anerkennt, was durch das methodische Studium der Dokumente erbracht worden ist, zur religiösen Wahrheit gelangen“[179]. Und man lese die

ausgezeichneten Aufsätze Maurice Blondels gegen Loisy (obwohl dieser nicht genannt wird, ist doch aller seiner Lehren darin gedacht), da wird man sehen, daß die reine, einfache kritische Methode nichts anderes ist, als eine negative Philosophie der Religion, die also im Grunde mit allen ihren Hilfsmitteln nichts finden kann, was sie nicht vorher hineingelegt hat, und die ganze Göttlichkeit der christlichen Geschichte in Menschlichkeit ohne Gewissen verflüchtet. Man könnte viele Seiten aus diesen Aufsätzen zitieren. Man höre nur, wie sich die positive Geschichte in negative Theologie umwandelt: „Es scheint, als bliebe man in der Abstraktion stecken und hielte es auch nicht für angezeigt, die dogmatischen Probleme zu lösen, ja nicht einmal in das Gebiet der Psychologie und der Metaphysik einzudringen, was in gewissem Sinne nicht angreifbar ist. Gleichzeitig verwirft man aber die Bestätigungen der Moral- oder Theologiegesetze, die sich als Erklärung bieten, als wäre es unmöglich, sie anzunehmen und darüber sich auszusprechen, weil nur das rein Historische und auf Tatsachen Gegründete gilt. Dann handelt es sich eben nicht mehr um eine kritische Untersuchungslehre oder um eine wissenschaftliche Abstraktion, sondern um einigermaßen sichere Schlüsse, damit man den ganzen Platz einnehmen und das Recht sich anmaßen kann, fundamentale Ausnahmen zu formen." Auf die Idee, das Christentum nicht auf das Wort Christi, sondern auf das christliche Gewissen zu gründen, folgt: „In bezug hierauf sei ferner gesagt, daß das Christentum *auf* Christus gegründet ist, wie ein Gotteshaus auf Felsen gebaut ist, aber man darf nicht hinzufügen, daß es ausdrücklich *von* Christus gegründet sei..." [180]. Das übernatürliche Selbst ist nicht bloß auf das Göttliche beschränkt, sondern auf ein unerkennbares Unbewußtes.

Man kann nicht alles wiederholen, was Blondel energievoll vorgebracht hat. Der einzige Punkt, in dem er eine Versöhnung zwischen denen, welche die heiligen Schriften wörtlich nehmen, und denen, die sie historisch betrachten, für möglich hält, ist die Tradition. Leider reicht diese nicht aus, um den Durst der neuen Religion, der Religion des rein Geschichtlichen, zu stillen.

Auch Tyrrels Lösung durch Annahme einer höheren Geschichte, die echt sei in sich selbst, wie ein Kunstwerk wahr ist, obgleich es den Stoff, aus dem es geschaffen, verändert hat (z. B. ein Shakespearesches Drama im Verhältnis zur Chronik), scheint mir weit davon entfernt, die neuen Ansprüche der innern und äußern Kritik des Katholizismus zu befriedigen, denn sie stehen mit der Legende und der Poesie in Widerspruch. Darin irren alle. Die Religion ist eine sehr ernste Sache. Mit welchem Rechte könnte man uns glauben machen wollen, ein Kunstwerk, das rein ästhetisch, aber nicht moralisch wirken will, sei ihr überlegen? Man antworte mir nicht mit Tyrrel, das Kunstwerk gehe mehr auf den Grund der Geschichte: das Kunstwerk ist vielmehr nur aus psychologischen Gründen wahr, aber nicht durch Kenntnis von Tatsachen. Hat Gott gesprochen oder nicht? Hat er sich den Menschen offenbart oder nicht? Hat er eine Kirche zur Erhaltung dieser Offenbarung gegründet oder nicht? Das ist eine Sache, die keine künstlerisch geschaute Geschichte aussagen kann, so groß sie auch sonst in ihren Lehren für die Menschheit sei [181].

Die Unmöglichkeit einer Kritik für den Katholizismus

Etwas entwickeln und etwas durch Umsturz ändern, sind zwei ganz verschiedene Dinge. In unserer Zeit möchte sich alles mit Dampf und Elektrizität entwickeln, ohne daß der Anschein einer

Revolution hervorgerufen würde. Die Einführung der Bibelkritik mit ihren unausbleiblichen Folgen würde — das sagt derselbe Blondel — eine wahre Revolution in der Religion hervorrufen. Stellen wir uns einmal vor, was bei den katholischen Völkern geschähe, die dem Neuen weniger zugänglich sind als Blondel! Man kann voraussehen, daß neun Zehntel aller Reliquien wertlos würden, elf Zwölftel aller Sanktuarien und heiligen Orte einer ernsthaften Untersuchung nicht standhalten könnten. Es würden sich vor allem bei den lateinischen Völkern die Fälle des hl. Hauses zu Loreto und des Schweißtuches der Veronika vielfach wiederholen. Man würde nur noch von der religiösen Forschung sprechen, und das Volk, das gerade durch den überzeugendsten, materiellsten Teil des Kultus am meisten berührt wird, würde jede religiöse Form verlassen. Der Katholizismus würde sich auf wenige Reine beschränken, und der Klerus wäre ebenso abtrünnig, denn 1) ist der größte Teil desselben ebenso fetischistisch wie seine Herde, und 2) ist er ja aus ökonomischen Gründen gebunden; in einer so gereinigten Religion aber würden die Sakramente nicht bezahlt.

Aber, wären diese radikalen Schlußfolgerungen auch in Übereinstimmung mit den Ideen derjenigen, die sie hervorgerufen haben? Mir scheint nicht. Wie kann man die Kritik anerkennen, wenn man bereit ist, mit christlichem Gewissen das wieder anzunehmen, was die Geschichte als nicht ereignet zurückgewiesen hat? Wie kann man z. B. in der Legende des hl. Expedit eine verehrungswürdige Sache und eine offenbare Erfindung der katholischen Christenheit nicht anerkennen, wenn man aus gleichen Gründen die Legende der Auferstehung für wahr erklärt? Es fehlen zwar auch hier nicht feine Unterscheidungen. Aber was will das im Grunde sagen, ob man zwischen einem Volk, das gesund, und einem, das ungesund schafft und dichtet, unterscheidet,

zwischen einem Plebs und einem Pöbel, zwischen der kontrollierten und der nicht kontrollierten Überlieferung? Das ist unnütz. Die katholische Sagenkunde ist immer derselben Natur, ob sie nun anerkannt oder geleugnet, oder ob sie willkürlich auch gegen die Lehren der religiösen Bureaukratie entstanden ist. Der Phantasie des Volkes ist das gleichgültig, und wohl auch der lebendigen Religion. Nur Aftergelehrte und Bureaukraten konnten einen Unterschied machen und gewisse katholische Wunder anerkennen und andere zurückweisen, einige Heilige auf den Altar setzen und andere vor die Säue werfen. Das Kriterium der Wahrheit nennt alle beide falsch. Das Kriterium der Schönheit und des Gefühls erklärt beide für gut. Nur wer die Theorien für richtig erklärt und fühlt, daß die Logik zu sehr gegen andere Glaubensheiligtümer verstößt, die ihm am Herzen liegen, kann den Schlauen spielen und beizeiten haltmachen, um im Gleichgewicht zu bleiben. Und darin ist Tyrrel groß [182].

Das ganze Gebäude von neuem wieder aufzubauen, das wäre die Aufgabe der Kritik. Von der jüdischen Geschichte bis zu den Evangelien, und von diesen bis zum Ursprung der Kirche, von der Bildung der Theologie bis zu den letzten Dogmen — das wäre große Wäsche mit dem Katholizismus gemacht, ähnlich wie man alte Kirchen aus dem 14. und 15. Jahrhundert vornimmt, in denen man unter den Stuckpilastern neuerer Zeit Säulen und Bildwerke aus der romanischen Stilperiode wiederfindet. Da schlägt für diese alte Kirche die Stunde ihrer Ehrenrettung. Die Kunstkommission der Regierung schlägt alte Urkunden nach und findet darin Verträge mit alten Meistern und Aufzeichnungen über ausgeführte Kunstwerke und Dekorationen. Handwerker kommen, reißen die hölzernen Baldachine, die vergoldeten Gipsfiguren, die Wolken aus bemalten Lumpen, die Alabastertafeln mit gelben Reflexen und die großen Bretter

mit vergoldeten Eisen, den ganzen verstaubten Rummel, der eine Himmelfahrt dargestellt hat, herunter und decken die Fresken auf, die einst eine Künstlerhand in schlichter Schönheit zum Schmuck des Kirchleins geschaffen. So scharen sich heute die Gelehrten, die wissenden Priester, die Kleriker, die Paläographie studiert haben, die bebrillten Kenner der hebräischen Grammatik und die gekrümmten Verehrer der griechischen Bücher um die Fahne der Wahrheit und geben vor, den aufgebauschten, verblichenen, staubigen Katholizismus des 16. Jahrhunderts niederzureißen. Und wie jene Liebhaber alter Kirchen endigen sie damit — wenn sie überhaupt so weit kommen —, den Katholizismus einem Museum zu überweisen und den seiner ursprünglichen Schätze beraubten Bau für eine Moralschule zu verwenden, während er jetzt in seiner feierlichen und lächerlichen Kompliziertheit wenn auch keine Religion, so doch Gegenstand der Verehrung der Menge und zugleich ein Born der Störrigkeit und des Hasses gegen alles Moderne ist.

Die kritische Strömung im Modernismus jagt einem absurden Ideal nach: sie will zum Geiste gelangen, indem sie sich nur mit dem Buchstaben beschäftigt. Sie gibt zwar vor, den Buchstaben zu verachten, aber diese Verachtung äußert sich in großer Voreingenommenheit für ihn. Sie verlangt, daß der Priester gebildet sei, etwas weiß, kennt, lernt und unterrichtet. Wenn man von einer Krankheit des Katholizismus spricht, so zeigt sie nach dessen Kopf, und wenn man ein Mittel dagegen wünscht, weist sie auf eine Bibliothek. Die Anhänger der katholischen Überlieferung bezeichnen diese Strömung als eine Buchstabenströmung. Mit Recht. Denn sie zankt sich nicht nur um einen Buchstaben, sondern sie fügt den alten neue, noch literarischere hinzu! Wenn in den Schriften der Bibelkritiker antiintellektualistische Phrasen vorkommen, so sind sie nicht der Beachtung wert, denn der Anti-

intellektualismus ist nur eine Abart des Intellektualismus. Man nehme die Bücher her, die Loisy, Saintyves, Houtin anführen, und man wird bemerken, mit welchem Behagen diese Gelehrten ihr Wissen ausstopfen und mit welch geheimer Verachtung sie von den Gipfeln ihrer Zettelkataloge auf den brummigen Kardinal und den einfältigen Landpriester herabblicken. Fast alle diese Bildungsmodernisten wären in den Laienschulen gute Professoren für alte Literaturen, zuverlässige Archivbeamte, berühmte Assyriologen; sie hätten Arkadien und den Euphuismus, die Gabellen des 14. Jahrhunderts, die Steininschriften von Ninive mit derselben Aufmerksamkeit und mit demselben Behagen studiert, womit sie jetzt über den drei Synoptikern, dem Dogma der Jungfräulichkeit Mariens, dem babylonischen Ursprung der biblischen Schöpfungsgeschichte hocken. Wenn auch alle ihre Arbeiten auf den Katholizismus hinauslaufen, so können sie doch ihre eigene Natur nicht verleugnen: es sind ernste Gelehrte, die die Wahrheit lieben und die sich nie mit den andern verständigen können, die vorgeben, der menschlichen Gesellschaft zu dienen. Der Katholizismus kann vielleicht in Zukunft aus Politik einige Schlußfolgerungen der freien Kritik annehmen (die Zeichen sind schon vorhanden), aber er kann niemals ihre Forschungsmethode, die alles vernichtet, was ihr nicht standhält, sich zu eigen machen. Wenn eine Kritik im Katholizismus bestehen kann, so ist es eine Scheinkritik, eine Maske mit kritischem Aussehen, aber niemals die wahre, ernst zu nehmende Kritik.

❋ Der alte und der neue Buchstabenglaube ❋

Das Schöne dabei ist, daß die Orthodoxen dieselbe Anhänglichkeit an den Buchstaben zeigen, wie die Modernisten, nur in anderem Sinne. Für sie verlöre das Evangelium an Wert,

wenn auch nur eine Zeile verändert würde. Der Bibel einen menschlichen Autor zuzuschreiben, versetzt sie gar in Schrecken. Unklar kommt es ihnen zum Bewußtsein, daß, wenn man von ihnen den kleinen Finger verlangt, sie dann die ganze Hand geben müssen, denn entweder nimmt das Volk alles oder nichts. Sie sind im Grunde gar nicht religiös, sondern sie sind Mystiker, in Wirklichkeit äußerlich wie die Modernisten. Diese Buchstabenfreunde könnten sich die Hände reichen in der Liebe zur Bibel, die einen zur alten, die andern zur neuen — die erstern zur Bibel des tridentinischen Konzils, die andern zum Babel-Bibel-Enthusiasmus der deutschen Professoren. Im Katholizismus wütet jetzt derselbe Streit wie vor vierzig Jahren unter unseren humanistischen Großvätern, welche die Klassikertexte ohne kritische Bedenken im großen verschlangen und unsern Vätern, die von Deutschland die ersten Texte empfingen, die auf Grund der letzten authentischen Schriftstücke gereinigt und mit grammatischen Noten und Sanskritphilologie versehen waren. Beide schätzten dabei sehr ihr Brevier und verstanden in ihrem Meßbuch zu lesen. An den innern Wert dieser Bücher, den ewigen Wert, den sie für den Menschen haben können und den keine Variante vermehren oder vermindern kann — an den dachten sie nicht. Statt dessen dachten sie an den Poeten, wie auch wir drei Generationen später. So geht es auch mit den heiligen Schriften. Vielleicht gibt es noch jemand, der wie die Mystiker darin einen Anreiz für die Seele findet: aber den findet er ebensogut in dem alten Evangelium, das von Erasmus herausgegeben ist, wie in dem von Eberhard Nestle besorgten. Der Streit darum ist wesentlich literarisch: alle modernen Ausgaben der Evangelien haben einen philologischen Zweck. Sie haben den Zweck, dem Herausgeber einen Lehrstuhl zu verschaffen, eine philologische These zu verbessern, eine Stellung in der Ge-

schichte zu festigen. Sie zeugen von Wissen, aber nicht von Liebe. Es sind Taten gelehrten Eifers, aber nicht religiöser Propaganda. Sie bilden eine Fortsetzung der Renaissance-untugend: sie achten das Buch um des Buches willen. Sie gleichen den Antiquitätenschnüfflern, aber nicht den Künstlern.

So herrscht auf der einen wie auf der anderen Seite derselbe Irrtum. Der Weg des Geistes ist niemals der Weg des Buchstabens. Der Buchstabe *kann* dem Geist den Ausdruck liefern, ihm einen Weg weisen, aber er ist niemals der Ausgangspunkt. In diesem Irrtum vereinigen sich die modernistischen und orthodoxen Anhänger des Katholizismus. Diese fühlen dunkel, daß mit dem Buchstaben das ganze römische Gebäude zusammenbrechen würde — jene leben der Überzeugung, daß durch Bekämpfung des alten Buchstabens ein neuer sich lebendig erheben wird. Aber sie bedenken nicht, das dies wohl bei den Dichtern, den Helden, den Philosophen der Fall sein kann, die ihre Phantasie dem Buchstaben, welcher es auch sei, einzuhauchen vermögen, aber *niemals* bei den Philologen, die vom Buchstaben Rechenschaft fordern. So stehen sich nun, im wesentlichen übereinstimmend, zwei Parteien gegenüber: eine Partei der Unwissenheit, deren Heilsinstinkt weiser und intelligenter ist als alle Vernunftgründe und als alle Verurteilungen der Dummheit — und eine Wissenschaft, die leichten Herzens in eitlem Selbstgefühl den letzten Keim des mystischen Lebens tötet, von dem Wahne erfüllt, die katholische Religion zu gesunden [183].

IV

Die Reform der Autorität

Die beiden Reformbestrebungen im Modernismus, die mystisch-lehrhafte und die historisch-kritische, sind im Grunde ihres Wesens einander entgegengesetzt. Gleichwohl müssen sie durch dieselbe Tür eingehen, wobei sie dasselbe Hindernis finden: die Autorität. Im Katholizismus kann man nichts ohne die Autorität tun. Darum ist auch das Interessanteste am Modernismus, daß er es verstanden hat, die Autorität zum Handeln zu bringen. Es hat ihm große Schwierigkeiten gekostet, er hat die Autorität gegen sich selbst aufgebracht — aber die Kraft seiner Ideen, der Fleiß seiner Männer haben es doch vermocht. Ohne diese Kraft und ohne diesen Fleiß hätte der Papst nie daran gedacht, italienische Ausgaben des Evangeliums zu verteilen, noch den Lehrplan und die Einrichtung der Seminare zu verbessern, noch die Kongregationen zu reformieren. Freilich hat sich (wie in anderen, der Geschichte angehörenden Zeiträumen) die Autorität eines Teiles ihrer Macht begeben, Vorrechte, die sie im Laufe der Zeit erworben, opfern müssen, wie der Adel während der französischen Revolution.

Um die ganze Bedeutung des Angriffes zu verstehen, muß man den Blick auf den gegenwärtigen Zustand des Katholizismus werfen und sehen, wie er bis in die Knochen von der Vorstellung durchdrungen ist, daß man alles auf Befehl der Autorität tun und lassen muß. Der Katholizismus ist eine Religion der Autorität. Von oben bis unten bewirkt eine Reihe von Kommandos die Leitung, in keinem Glied der ganzen Kette findet sich auch nur ein Riß, auch nur ein Spalt für freie Selbstbestimmung, auch nur ein einziges Zugeständnis an die Freiheit des Gedankens in religiösen Dingen. Der Papst thront als absoluter Herrscher und kann selbst die Amtsentsetzung eines

einfachen Klerikers bewirken, ohne daß dessen Obere dagegen Einwand erheben könnten. Die ganze Macht ist in seinen Händen. Gegen den Papst gibt es keine Berufung. Nach Aufstellung des Unfehlbarkeitsdogmas wäre es Ketzerei, zu denken, daß man sich an ein Konzil beschwerdeführend wenden könne. Es gibt nicht einmal einen Appell an das Kirchengesetz, denn das Kirchengesetz ist eine abstrakte Sache, die keine Macht darstellt. Die Kirche ist tatsächlich der Hand eines einzelnen überantwortet: er hat nicht nur die ganze administrative Gewalt der Hierarchie, sondern auch die juristische und legislative. Für das Ansehen der Kirche in Italien wäre es jedoch äußerst nützlich, wenn die Gewalt des einen von einer weltlichen Gewalt geleitet und gestützt würde, wie es z. B. teilweise in Deutschland der Fall ist, wo sie als anerkannte Religionsgemeinschaft den Schutz des Staates genießt, und Angriffe auf sie als „Gotteslästerung" verfolgt werden. Nur sollte der Schutz sich auch auf die Priester erstrecken, damit sie gegen innere Angriffe geschützt wären. Jetzt kann sich jedoch eine Spaltung nur schwer durchsetzen, weil die Priester von vornherein sicher sind, daß eine Auflehnung gegen den Oberen oder gegen zu strenge Ausführung des Dogmas ohne Erfolg bleibt. Der Nachteil, der dadurch für die Kirche erwächst, ist groß: die intelligenten Elemente können der Kirche nicht mehr angehören und treten aus. Zu Zeiten der Inquisition (eine Kongregation der Inquisition [des Santo Ufficio] existiert zwar noch) konnte die Kirche einen Zwang gegen Abtrünnige ausüben. Heute sieht sie sich einer Schar Gleichgültiger gegenüber, und die Unmöglichkeit einer Berufung an eine Instanz züchtet diese Gleichgültigkeit auch noch künstlich in den fähigen Köpfen. Ein autokratisches Regiment ist überhaupt nicht mit einer Gesamtheit nachdenkender, opponierender Köpfe möglich, es muß sich auf

lauter Gleichgültige, willenlos Ergebene stützen. Das ist eben das Übel des Katholizismus, daß er nicht von den Katholiken geheilt, wohl aber von den Nichtkatholiken vergessen werden kann.

Diesen Stand der Dinge haben die Modernisten ändern wollen. Sie schlugen vor, zu einem weniger tyrannischen Regierungssystem zurückzukehren. Den gegenwärtigen Stand des Katholizismus stellen sie als eine übertriebene Reaktion gegen den Protestantismus hin und hoffen, daß diese nicht mehr lange anhält. Sie antworten mit Loisy: „Der Begriff der Kirche selbst ist zum Gegenstand dogmatischer Entwicklung hauptsächlich seit der Reformation geworden. Vorher war die Kirche gewachsen, ohne daß über die Natur ihrer Fortschritte spekuliert worden wäre. Der Protestantismus bezweifelte zuerst ihre Autorität, wodurch die Kirche selbst in Zweifel gesetzt wurde. Heute läßt sich das zwischen den katholischen Theologen einerseits und denen der reformierten Kirchengemeinschaften andererseits herrschende wesentliche Streitobjekt auf folgende einfache Frage zurückführen: Ist das Evangelium Jesu im Prinzip individualistisch oder kollektivistisch? Die in früheren Jahrhunderten im Vordergrund stehende Frage, ob der Gegenstand des Glaubens aus der Schrift allein oder aus Tradition und Schrift zu bestimmen sei, ist in der vorhergehenden Frage einbegriffen; denn trotz des Anscheins handelt es sich nicht darum, ob die Heilige Schrift die Fülle der Offenbarung enthält oder nicht, sondern es fragt sich, ob es dem Christen zusteht, seinen eigenen Glauben und seine ganze Religion mit Hilfe der Heiligen Schrift selbst aufzubauen, oder ob der christliche Glaube und die christliche Religion nicht wie ein ewiges und universales Werk zu betrachten sind, ein Werk, aus dem jeder Vorteil zieht,

und zu dem jeder beiträgt. Gegenüber dem Protestantismus, der die christliche Religion konsequent zum absoluten Individualismus, das heißt, zur unbegrenzten Zerbröckelung führt, hat das katholische Christentum ein klares Bewußtsein von sich selbst bekommen und sich als eine göttliche Institution erklärt, insofern es eine äußerliche und sichtbare Gesellschaft mit einem einzigen Oberhaupt ist, welches die Fülle der Lehr-, Jurisdiktions- und Heilsgewalt besitzt, das heißt, alle in der Kirche vorhandenen Rechte, die von den früheren Jahrhunderten dem allgemeinen Episkopat unter Oberherrschaft des Papstes zugeschrieben waren ohne nähere Bestimmung, ob der Papst sie alle in sich selbst besaß" [184].

Trotz dieser Abschwächungen hat gewiß von allen Unternehmungen des Modernismus die Veränderung des Begriffes „Autorität" die größte Bedeutung — aber auch die größte Wahrscheinlichkeit, fehlzuschlagen. Sabatier hat in seinen zahlreichen Korrespondenzen und Veröffentlichungen über den Modernismus (die infolge ihrer großen Anzahl nicht immer genug durchdacht sind) darauf aufmersam gemacht, daß die Schwierigkeit des modernistischen Problems gerade hier liegt, und daß von der strategischen Position der Modernisten der ganze Erfolg des Feldzuges abhängt [185]. So versteht man die heftigen Angriffe Döllingers gegen die Unfehlbarkeit des Papstes. Er hatte genau so, wie die heutigen Modernisten eine große Abneigung gegen die scholastische Theologie, gegen die Seminarerziehung, gegen die Disziplin der Jesuiten, denselben Zorn gegen die Inderkongregation, die heilige Inquisition und den Syllabus, Abscheu gegen die lateinische Rasse und eine feindliche Gesinnung gegen die Italianisierung des Vatikans, dieselbe Vorliebe für die historische Theologie und ebenfalls die Gewohnheit, anonym zu schreiben. Er sah in dem neuen Dogma

die offizielle und unverzeihliche Bestätigung dafür, daß die Kirche in dem Fahrwasser des religiösen Absolutismus, den er bekämpfte, steuere. Auch die Modernisten unserer Tage suchen offen und im geheimen auf eine Erneuerung des Begriffes Autorität hinzuarbeiten. Sie wollen die Wirkungen der Dekrete Roms (besonders diejenigen der Kongregationen) möglichst abschwächen, selbst verhindern, die „unfehlbaren" Erlasse aber möglichst verhüten. Sie gehen bei der Schätzung der Erlasse von der allgemeinen Kritik der psychologischen Grundlagen des Katholizismus aus und setzen durch eine Kritik der Einzelursachen ihre stärksten Kräfte dafür ein, Zweck und Ausübung der apostolischen Macht des Papstes zu reformieren.

Der Amerikanismus

Den ersten Stoß erhielt die eifervolle Zentralleitung der Katholiken Ende des neunzehnten Jahrhunderts durch die modernistische Bewegung selbst. Es ist bereits erwähnt worden, daß in den angelsächsischen Ländern sich innerhalb des Organismus der Katholischen Kirche eine mächtige Gruppe von reichen Gläubigen bildete, die energisch vorging. Diese neue Tatsache war besonders für Amerika wichtig, einesteils wegen des großen Erfolges, den der Katholizismus dort drüben gehabt hat, anderenteils weil der Rassenunterschied und die große Entfernung von Rom die Sache in weit eindrucksvollerem Lichte erscheinen ließ. Der katholische Klerus Amerikas ist gänzlich verschieden von dem Europas; man möchte fast sagen: ganz entgegengesetzt. Die Schilderung, die wir zu Anfang dieses Buches vom modernen Katholizismus gegeben haben, ins Gegenteil umgekehrt, das ist ungefähr ein Bild des amerikanischen Katholizismus. Der Klerus hat drüben die größte Achtung vor der Freiheit und

dem Willen der Mehrheit. Nicht allein, daß er vom Staate keine Hilfe verlangt, er erklärt laut, daß der Katholizismus — wenigstens soweit Nordamerika in Frage kommt — bei einer Trennung vom Staate nur gedeihen kann. Er beschäftigt sich nicht mit Politik, und in bezug auf die Religion ist er bestrebt, alles zu übergehen, was sich auf Dogma und unnütze Symbole bezieht, die Kultübungen kompliziert und langweilig macht. Vielmehr legt er den Hauptwert auf die Moral und die soziale Seite der Religion. Eine amerikanische katholische Predigt ist kein einstudiertes, oratorisches Kunststück, sondern sie ist kurz und bündig, unzusammenhängend, voller Tatsachen und genauer Ideen. Alles ist dem sozialen Leben gewidmet, der Wohltätigkeit, dem Elementarunterricht. Der Klerus hat drüben keine Zeit, sich in theologische Spitzfindigkeiten zu verlieren. Die Priester leben nicht für sich wie eine erhabene Kaste, sondern mischen sich unter ihre Pfarrkinder und nehmen an allen Fragen des täglichen Lebens teil. Sie sind Patrioten und sehen darauf, für gute, der Obrigkeit untertane Bürger zu gelten. Sie lieben das Vaterland so sehr, daß sie es mehr für ein Glück des Katholizismus halten, dort ausgebreitet zu sein, als umgekehrt ein Glück für das Vaterland, dort Katholiken zu haben.

Vor einem halben Jahrhundert war das noch nicht so, als der Katholizismus eine rein irländische Sache schien. Derjenige, der diese große Umwälzung herbeigeführt und das Urbild des amerikanischen Katholizismus geschaffen hat, war Pater Isaak Thomas Hecker. Ihn hatte die praktische Seite des Katholizismus, der keine Diskussionen zuläßt, angezogen und dazu vermocht, aus dem Protestantismus auszutreten. Von allen Dogmen der Kirche hatte ihn die Unfehlbarkeit des Papstes am meisten angezogen. Natürlich war er Demokrat und ein Freund des materiellen Fortschrittes. Der Geschichte und der Vergangen-

heit konnte er keinen Geschmack abgewinnen. Er schuf das Vorbild des amerikanischen Priesters, und sein Einfluß machte sich auch auf alle amerikanischen Würdenträger der Kirche geltend. Aus seinen Lehren leuchtet die Liebe zur Freiheit des Individuums, ein Feuer, das vorwärts, der Zukunft entgegen treibt. Seine wichtigste Lehre ist: Die natürlichen oder aktiven Tugenden des Menschen vertragen sich nicht mit der Vergessenheit, welcher der Katholizismus nach seinem Kampfe gegen den Protestantismus in den Ländern mit germanischer Bevölkerung verfallen ist. „Die aus Vorsorge für die Erhaltung des äußeren Ansehens der kirchlichen Autorität gepflegten passiven Tugenden: Gleichmut, Disziplin, Gehorsam waren berechtigt, als fast alle Regierungen monarchisch waren. Jetzt sind sie republikanisch, haben eine Verfassung und werden von den eigenen Bürgern geleitet. Diese Neuordnung der Dinge verlangt notwendigerweise eine individuelle Initiative und persönliche Anstrengungen. Das Wohl der Nation hängt von dem Mut und der Bildung jedes einzelnen Bürgers ab. Darum müssen die aktiven Tugenden vor allen anderen gepflegt werden — ohne daß dadurch der Gehorsam gegen die Obrigkeit beeinträchtigt zu werden braucht — sei es auf irdischen oder himmlischen Befehl. Der erstere sucht das Selbstbewußtsein zu stärken, der zweite behält sich einen breiten Raum in der menschlichen Seele für die Tätigkeit des Heiligen Geistes vor“ [186].

Hecker war davon überzeugt, daß die Katholiken sich modernisieren müßten. Schon ihr Zusammenleben mit den andern Menschen in Fabriken und Bergwerken, wo mächtige materielle Triebfedern den einzelnen vorwärts zwingen, wo keine Zeit für beschauliche, religiöse Betrachtungen über diese und jene Welt ist, forderte das. Gerade das Nichtabsonderndürfen wurde als besonderes Kennzeichen der angelsächsischen Rasse bezeichnet,

und dieser Gesichtspunkt führte ihn und seine Schüler dazu, eine Art religiösen Nationalismus auszubilden. Z. B. beschreibt Murri, wie einer der seinen lehrte: „Unter Anspielung auf die historische Mission der lateinischen Länder zur Zeit der Reformation, sagte er, daß deren Aufgabe heute erfüllt sei. Sie haben den Wert und die Bedeutung ihrer besonderen Berufung nicht verstanden und gelangen nun dahin, alle die Hemmnisse zu vergessen, die sich der Erfüllung einer solchen Berufung, der Bewahrung und Weiterpflanzung des Glaubens, entgegenstellen in einer Welt, die einmal die ihre war, so lange bis sie wie ein alter Zweig vom alten verehrungswürdigen Stamme der Kirche abgenommen wird und an ihrer Stelle neue Reiser aufgepropft werden: einem neuen Volke, der angelsächsischen Rasse, wird das Geschick der neuen Kirche anvertraut werden“ [187]. Außer der persönlichen Unabhängigkeit bildete sich auch eine Art nationale Unabhängigkeit, und zwar dermaßen, daß ein ferner Nachfolger, angeregt durch die Lektüre der Modernisten, sich einbildete, dieselbe Rolle müsse auch den Deutschen zufallen [188].

Diese Lehren haben aber vor allem in Frankreich ein Echo gefunden. Frankreich ist ja ein Land, wo alle neuen Moden immer gleich mit großem Enthusiasmus aufgenommen werden, und es nimmt darum nicht Wunder, daß gleichzeitig mit dem Erscheinen der Übersetzungen Irelands und Heckers auch ein Buch erschien, das die englische Erziehungsmethode über alle anderen erhob [189]. Wäre der Amerikanismus auf Amerika beschränkt geblieben, so hätte er niemals solches Aufsehen erregt, denn viele Amerikaner leugnen, Amerikanisten zu sein. Erst das laute Wesen, das die Franzosen mit dem Amerikanismus trieben, ließ Rom aufmerken, und veranlaßte Leo XIII., durch einen Hirtenbrief an den Kardinal Gibbon, vom 22. Januar 1899, den Amerikanismus zu verdammen, d. h. die folgenden Lehren:

1) Man kann — aus Zweckmäßigkeitsgründen muß man es oftmals sogar — gewisse Dogmen unterdrücken, welche bei den modernen Menschen Anstoß erregen; 2) die Disziplin ändert sich mit der Zeit und ist jetzt weniger streng; 3) der Heilige Geist leitet die Seele ohne äußere Anzeichen; 4) die natürlichen, aktiven Tugenden sind für die modernen Menschen besser geeignet als die übernatürlichen und passiven; 5) die religiösen Gelübde sind für unsere Zeit ungeeignet; 6) vielmehr sind heute andere Mittel nötig, um die Gleichgültigen an die Kirche zu fesseln. Natürlich beeilte sich das amerikanische Episkopat, und die französischen Priester[190] standen ihm nicht nach, den päpstlichen Befehl äußerlich bedingungslos zu befolgen und die Irrtümer zurückzunehmen, soweit sie solche angenommen hätten. Insgeheim aber fuhr der amerikanische und der junge französische Klerus fort, seine Propaganda weiter zu betreiben.

Der politische Gehorsam

Noch heute sind alle Modernisten erfüllt von diesem Amerikanismus, dessen Bekämpfung sich wie ein Vorpostengefecht gegen den Modernismus ausnimmt. Wohlgemerkt: nur im Kampfe gegen die Autorität einigen sich die Amerikaner mit den Modernisten, auf Dogma- und Bibelkritik pfeifen jene wie auf den ganzen Byzantinismus der alten Europäer. Die Amerikaner beschuldigen z. B. die Gesellschaft Jesu[191], in den Katholizismus den Begriff der bedingungslosen Unterwerfung eingeführt zu haben, der aller Menschenwürde spottet und wahrscheinlich weder christlich noch europäisch, sondern mohammedanisch-semitisch ist[192]. Die Jesuiten möchten am liebsten das perhinde ac cadaver und seine ganze Stufenleiter des Gehorsams auf den ganzen Katholizismus anwenden, damit er eine genaue

Kopie ihrer eigenen Gesellschaft sei. Dagegen folgen die Modernisten ganz einfach dem Beispiel der Heiligen des Mittelalters: der hl. Katharina von Siena, St. Petrus Damianus usw., die vorzogen, mit dem Papst in aller Freiheit sich zu besprechen und ihn an das christliche Gesetz zu erinnern[193]. Oder, wenn sie sich ganz und gar orthodox gebärden wollen, lassen sie die Mystiker aus dem Spiele und berufen sich auf den Fürsten der Scholastiker, den hl. Thomas Aquinas, als den Befürworter des beschränkten Gehorsams, des Respektes vor den Menschen und vor äußerlichen Dingen und in bezug auf letztere eines Respektes vor den Grundlagen und Zwecken jeder menschlichen Gesellschaft; d. h. mit anderen Worten: Gehorsam der kirchlichen Autorität in religiösen Dingen, Gehorsam der politischen Obrigkeit in politischen Dingen, Gehorsam dem Familienoberhaupt in Angelegenheiten der Familie. St. Thomas scheint für Ordensangehörige drei Arten Gehorsam anzunehmen: 1) einen Gehorsam, der gerade nur den Dingen entspricht, zu welchen der Ordensbruder verpflichtet ist; 2) einen Gehorsam in Dingen, die mit dem Orden nichts zu tun haben; und 3) einen Gehorsam mit Geheimhaltung, der sich auch in allen solchen Dingen unterwirft, die das Gesetz verbietet[194]. Dieser Gehorsam ist, wie man sieht, noch weit entfernt von dem der Jesuiten, der alle in die Hände des Oberen ausliefert derart, daß bei allen Irrtümern und Sünden niemals das Gewissen entscheidet, sondern der Obere.

Doch lassen wir diese Dispute der lateinischen Scholastiker beiseite und wenden wir uns lieber unserer Zeit zu. Hören wir, was Newman an Gladstone schrieb, als dieser den Kardinal fragte, wie ein katholischer Engländer sich verhalten müsse, wenn ihm z. B. der „unfehlbare" Papst befehlen würde, gegen das eigene Vaterland zu kämpfen. Natürlich setzte Newman dem Staatsmann auseinander, in welchen Fällen man das

Recht und sogar die Pflicht habe, den Gehorsam zu verweigern; aber er fügte hinzu: „Wenn ich bei einem Bankett aufgefordert würde, die Religion leben zu lassen, so würde ich sicher einen Trinkspruch auf den Papst ausbringen, vorher aber einen auf das Gewissen und dann erst auf den Papst". Das Gewissen ist aber nach Newman „ein Gehorsam der Stimme, die sich in uns als Gottes Stimme offenbart", nicht aber „eine abstrakte Überlegung, sondern etwas, was unmittelbar dahin führt, etwas zu tun oder zu unterlassen" [195]. Die Antwort Newmans bezieht sich hauptsächlich auf die politische Freiheit der Katholiken, die bekanntlich in England keine politische Partei bilden, im Gegenteil nur sich selbst schädigen würden, wenn sie zu einer solchen sich vereinigten. Daniel O'Connell pflegte zu sagen: „Aus Rom die Religion, die Politik aber lieber aus Konstantinopel." Diese Unterscheidung ist ganz modern. Die Verbindung des Katholizismus mit politischen Interessen ist durchaus nicht erst eine Erfindung des 17. Jahrhunderts, sondern so alt wie das Christentum als Staatsreligion. Auch Murri war im Anfang seiner Karriere ein Anhänger der Idee von der weltlichen Macht des Papstes; er konnte es deshalb gar nicht begreifen, warum seine moderner gesinnten Freunde gar nicht den Nutzen einsehen konnten, der dem Papst verbleiben würde, wenn er noch Rom und einen Streifen Landes am Meere besäße [196]. Nur durch Kämpfe konnte sich nach schweren Unterdrückungsversuchen von oben die Lega Democratica Nazionale gegen den Zorn des Papstes bilden. Es war eine Laienpartei, die nur wenige Anhänger zählte, da die Priester verhindert waren, ihr beizutreten. Von Anfang an lehnte sie es ab — nach dem Vorbilde des atheistischen italienischen Staates selbst — sich niemals um die Religion zu kümmern; diese sei eines jeden Privatsache.

Eine ähnliche Methode befolgte seit Jahren Sillon in Frankreich, der, von Markus Sagnier geleitet, zu lavieren suchte, um nicht in offene Feindschaft mit der kirchlichen Macht zu geraten. Aber auch dort durften die Priester nicht auf Sillons Seite stehen. Er wollte die Katholiken aus dem demokratischen Exil, in dem sie lebten, hinausführen und in Berührung mit dem Volke bringen. Denn die wahre katholische Partei war bis vor wenigen Jahren noch monarchisch und rationell gesinnt. Erst durch Leo XIII. schien sie sich der Republik zu nähern im Gegensatz zu dem höheren Klerus, der ganz feudal und reaktionär gesinnt ist. Wunder mußten das Gleichgewicht herstellen — manche sagen auch: heuchlerische Kräfte — denn Sagnier wurde nicht mit dem Bann belegt, wie Murri [197].

Der Begriff einer demokratisch gesinnten Autonomie ist für die lateinischen Länder neu. In England oder Amerika würde man keineswegs von einer politischen Macht des Papstes träumen. Auch die deutsche Zentrumspartei ist in ihren Entschließungen frei, ja hat sogar schon mit den kirchenfeindlichen Sozialdemokraten Wahlbündnisse geschlossen. In Österreich scheiden sich die Katholiken in Klerikale und christlich-soziale Antisemiten. In Italien dagegen sucht der Vatikan eine politische Macht zu erhalten. Aber auch hier hat die durch das Nonexpedit hervorgerufene politische Trägheit den Papst veranlaßt, nicht offen, wohl aber stillschweigend die Erlaubnis zur Ausübung des Stimmrechtes zu geben, da er ja annehmen muß, daß viele gute Katholiken ihren Pflichten als Staatsbürger doch nachkommen müssen.

Hat denn die Kirche nicht Zwangsmittel zur Verfügung, mit denen sie die Ausführung ihrer Anordnungen durchsetzen kann? Alle Theologen bejahen diese Frage. Einer ist sogar so weit gegangen, zu behaupten, der Kirche sei jedes Zwangsmittel erlaubt, nur nicht die Todesstrafe[198]; aber sie könne ja den Missetäter einfach dem Staatsanwalt überantworten, wenn sie wolle. Das ist jedoch bedingt 1) durch die Existenz einer zeitlichen Macht der Kirche und 2) durch das Entgegenkommen der Zivilbehörden, also von zwei Bedingungen, die nicht mehr vorhanden sind. Die Kirche hat in Wirklichkeit kein Zwangsmittel mehr zur Verfügung, und die Modernisten, die den Druck der Autorität zu fühlen bekommen, wünschen, daß auch dieser aufhöre. Unleugbar bildete sich die Zwangsgewalt der Kirche erst im Laufe der Zeit. „In den Jahren 200 bis etwa 1300, d. h. in 11 Jahrhunderten, hat sich die Theorie der Zwangsgewalt der Kirche und des Staates gegenüber der Ketzerei bei den katholischen Schriftstellern entwickelt. Sie ging aus von der absoluten Toleranz (die sie für sich laut beanspruchte — wie heute noch in allen Ländern mit überwiegend andersgläubiger Bevölkerung) und endete bei dem Tode auf dem Scheiterhaufen“[199]. Es hat auch gar nichts zu bedeuten, daß die Kulturstaaten der Kirche dieses Recht nicht mehr einräumen, denn es bleibt für einen Katholiken doch Ketzerei, wenn er an den XXIV. vom Syllabus verdammten Satz glaubt: »Ecclesia vis inferendae potestatem non habet (Die Kirche hat keine Zwangsgewalt)«. Die Modernisten wollen nichts von ihr wissen; sie erklären sie für unmenschlich, und sie glauben nicht, daß mit solchen Mitteln bei modern empfindenden Menschen Zuneigung zur Kirche erweckt werden könne. Sie wünschen vielmehr, daß

die Kirche gegen Abtrünnige dieselbe Toleranz beobachte wie gegen Ungläubige. Einige von ihnen gehen noch weiter und verlangen diese Toleranz auch für sich. Z. B. steht es nach ihrer Ansicht weder mit der Theologie noch mit der Moral in Einklang, daß ein Buch, dem durch den Hausmeister der heiligen Paläste P. Lepioli[200] das Imprimatur erteilt worden, nachträglich auf den Index gesetzt wird, oder daß umgekehrt einem Buch, welches früher auf den Index kam, später die Druckerlaubnis erteilt wird[201]. Unter dem Druck der Gegenwart möchten sie am liebsten zum Urchristentum zurückkehren. Damals waren die Christen in der Minderzahl und verlangten von der heidnischen Mehrheit jenes Recht der Toleranz, daß sie sofort ableugneten, als sie zur Mehrheit geworden waren. Die Modernisten sehen voraus, daß in Zukunft mehr als heute schon die religiös Gleichgültigen die Übermacht gewinnen werden. Deshalb empfehlen sie der Kirche die Taktik des französischen Adels zur Zeit der Revolution: noch bevor sie der Übermacht weichen muß, ihre Privilegien freiwillig niederzulegen[202]. Die Geschichte verfährt freilich nicht gerade huldvoll mit dem, der sich freiwillig seiner Rechte begibt; er läuft Gefahr, eines unwürdigen Todes zu sterben. Tatsächlich sind nicht nur die Modernisten, sondern im allgemeinen die Katholiken schon gewöhnt, der Inquisition keine Bedeutung mehr beizumessen[203]. Auch Semeria sagt — wie ein englischer Kardinal —, daß heute das Wort berufen sei, Irrtümer zu beseitigen, aber nicht mehr der Degen[204].

❋ Der Index ❋

Weniger gefährlich als die Inquisition, aber viel wichtiger für einen gewissenhaften Menschen ist das andere Werkzeug der Kirche, das unter dem Namen Index Librorum prohibitorum

oder einfach als Index bekannt ist. Keine Einrichtung der römischen Kirche ist in so kurzer Zeit von den Modernisten soviel getadelt, gehaßt und gemißbilligt worden, wie diese — ganz abgesehen von ihrer praktischen Bedeutung als Hemmnis der modernistischen Werbetätigkeit. Die Mystiker sehen sich in der freien symbolischen Auslegung der Bibel und des Lebens gehemmt, und sie vereinigen sich mit den Bibelkritikern in der Erklärung, daß es ein ganz unnützes, veraltetes, die Kirche in der öffentlichen Meinung herabsetzendes und in Ansehung seines Zweckes völlig ungenügendes Verfahren sei, ein Buch für gewisse Gläubige als gefährlich zu bezeichnen, ganz abgesehen davon, daß die „Gefahr" oft nur vorübergehend besteht. Zum Kampf gegen den Index finden sie viele Wege und viele Methoden: mildere und strengere, für jeden Geschmack etwas: Ratschläge, Befehle, Anzeigen, Einflüsterungen von Ausflüchten, Herabminderung der Bedeutung usw. Man kämpft praktisch und lehrhaft, beruft sich auf die Geschichte, die Politik und zu guter Letzt wird auch noch die Theologie um ihr Gutachten befragt.

Beginnen wir mit letzterem und seinen Einschränkungen.

Sowohl bei den Katholiken wie bei den Nichtkatholiken genießen Wert und Wichtigkeit der Verbote größeres Ansehen, als sie verdienen. Man glaubt allgemein, daß das Verbot eines Buches dessen Verdammung als Ketzerschrift in allen seinen Teilen in sich schließe. Das ist durchaus nicht immer der Fall. Der Index ist nur eine Art geistige Polizeiordnung, welche die Verbreitung eines Buches hindern will, weil es gerade in dem Augenblick gefährlich ist. Wieviele Bücher der Vergangenheit sind inzwischen wieder vom Index gestrichen worden! Von Dante bis Galilei! Oftmals verurteilt der Index auch nur Form und Popularität des Buches. Wenn gewisse Bücher lateinisch geschrieben wären statt in der Umgangssprache, oder

zu 50 Mark anstatt zu 2 Mark verkauft würden, kämen sie niemals auf den Index, weil sie ja nicht von denen gelesen würden, die sie auch nicht ohne Gefahr für ihre orthodoxen Anschauungen genießen könnten. Es gibt Fälle, wo eine einzige kurze Korrektur genügt hätte, um für das Buch wieder die Druckerlaubnis zu erlangen. Noch mehr. Der Index erklärt gar nicht einmal jedes Buch für irrtümlich oder gefährlich für ein katholisches Gewissen, sondern er sagt bloß, daß man es mit Vorsicht aufnehmen und von weiterem Umlauf ausschließen soll; der Autor darf keine neue Ausgabe veranstalten, der Buchhändler darf es nicht auf Lager halten, der Besitzer nicht verleihen. Der Index verurteilt auch nicht ausdrücklich gewisse in einem Buche enthaltene Lehren, er sagt auch nicht, welche Ideen darin irrtümlich sind, sondern er warnt nur. Deshalb kann darin wenig oder fast nichts zu beanstanden sein. Die Theologen nehmen darum an — und die Modernisten suchen dafür die Beispiele — daß, wenn man objektiv nicht mit der Verdammung des Buches übereinstimmt (z. B. wie bei Galileis Schriften), man sich auch nicht um die Verdammung zu kümmern braucht. Es hat auch nichts zu sagen, daß der Papst selbst der Kommission beigewohnt hat, welche die Verdammung aussprach, das gibt dem Dekret noch kein Zeichen der Unfehlbarkeit und kompromittiert keineswegs — wie Nichtkatholiken glauben möchten — die Unfehlbarkeit der Kirche[205]. Der Index soll zwar mit kindlichem Gehorsam geachtet, aber er darf auch nicht zur Veranlassung werden, daß seinetwegen Personen, die allgemeine Achtung genießen, geringer geschätzt werden. Denn der Index gibt keine Fingerzeige dazu; er merkt die verurteilten Punkte nicht an.

Nachdem wir so gezeigt haben, wie gering der Wert der Verdammung ist, gehen wir zu der praktischen Bedeutung derselben

über. Was nützt der Index? Ist er heute noch ein Vorbeugemittel für die Kirche? Diese beiden Fragen begegnen beispielsweise vielen Zweifeln. Vor allem ist zu bedenken, daß die Zensoren nicht die ganze katholische literarische Produktion lesen können und daß darum im allgemeinen die Verdammungen auf anonyme Denunziationen hin erfolgt sind. Ferner stehen auf dem Index auch alle die Bücher, die jeder anständige Mensch für unlesbar erklären würde, z. B. die pornographische und natürlich auch die ganze gegen den Katholizismus gerichtete Literatur. Warum aber setzt man Bücher auf den Index, die ganz und gar nichts mit dem katholischen Bekenntnis zu tun haben? Hat die offizielle Verurteilung solcher Bücher von ja teils unzuständiger Stelle überhaupt einen praktischen Wert? Man frage nur die Buchhändler und wird von ihnen erfahren, daß das Verbot des Buches die beste Reklame für dasselbe ist. Das Leben des P. Hecker war zwei Tage nach Bekanntwerden des Briefes Leos XIII. an den Kardinal Gibbons vollständig vergriffen, soviele telegraphische Bestellungen waren auf dasselbe von allen Seiten eingelaufen! Nun, wenigstens die strengen Katholiken werden doch das Verbot beachten? Nicht im geringsten! Mit Leichtigkeit kann man sich ja vom Index dispensieren lassen, und viele Priester lassen sich ja von dem Verbot befreien bei „Büchern, welche sich auf die Studien beziehen". Wer aber kann sagen, wo die Studien anfangen und wo sie aufhören? Auf diese Weise haben sich viele angewöhnt, das Verbot gar nicht zu beachten. Die einzigen, die tatsächlich einen Verlust haben, sind die — folgsamen Verfasser, welche ihre Bücher und deren Übersetzungen nach ihrer Verdammung aus dem Handel zurückziehen.

Gegenwärtig hat also der Index gar keine praktische Bedeutung mehr. Er ist aber nicht nur unpraktisch, sondern auch

unmoralisch, denn die Verdammung erfolgt immer erst nach einer Anzeige; und den Namen des Anzeigenden erfährt man nie. Der verdammte Verfasser wird niemals von dem Prozeß, der wegen seines Buches angestrengt wird, in Kenntnis gesetzt, noch über seine Absichten dabei befragt. Ja, er ist nicht einmal in der Lage, sein Buch durch rechtzeitige Entfernung etwaiger für anstößig befundener Stellen der Verdammung zu entziehen. Nicht nur, daß er nicht vermahnt, nicht nur, daß er ungehört verurteilt wird, er darf sogar nicht einmal gegen die Verurteilung Einspruch erheben, sondern muß schweigen. Seinem Gegner indessen ist es erlaubt, mit Frechheit über ihn herzufallen. Solches Verfahren muß die Moral einer Person schwer erschüttern; die Rechte eines Individuums werden zu Boden gedrückt und der moderne Geist der Bildung und Gerechtigkeit geohrfeigt. Einerseits werden die Seelen der wirklich gehorsamen Katholiken, die es ernst mit der Religion nehmen, verletzt, andererseits zeigt sich die Kirche ungerecht, unversöhnlich, feige und heimtückisch in den Verdammungen.

Die Lage der Bischöfe und Prälaten, die das Imprimatur erteilen dürfen, ist eine höchst heikle. Sie haben eine Macht und doch wieder keine, denn sie können jederzeit wegen dieses Machtgebrauches selbst verdammt werden. Von dem unglücklichen P. Lepidi habe ich schon gesprochen. Und wie viele andere befinden sich in der gleichen Lage wie er!

Alle diese Einwände gegen den Index sind in Aufsätzen, Broschüren und Büchern besprochen und es ist vorgeschlagen worden, das geheime Verfahren durch einen modernen Gerichtshof oder wenigstens durch einen Rat der Zehn zu ersetzen[206].

Einen viel umstrittenen Platz in diesem Kampfe um die päpstliche Macht nimmt der Syllabus Pius IX. ein — zwar nicht in Italien, wo niemand mehr seiner gedenkt, sondern in Frankreich, wo die Bewegung viel ernster ist. So ernst, daß man geglaubt hat, es verlohne sich der Mühe, dagegen eine umfangreiche Broschüre zu schreiben, die freilich nur den Index um eine Nummer bereichern würde. Wörtlich genommen, würde dieser Syllabus jedem Katholiken verbieten, sich an irgend einem Fortschritt, sei es auf politischem oder wissenschaftlichem Gebiete, zu beteiligen; jeder Katholik ist vielmehr dem hl. Stuhl zu blindem Gehorsam verpflichtet. Das Schlimme dabei ist, daß dieser Syllabus in höherem Grade noch als die Verordnungen des Index von der Autorität des Papstes ausgegangen ist, er demnach ein größeres Hindernis als jener bietet.

Aber auch hier hat man Mittel und Wege gefunden, diese Verordnung zu umgehen. Man betrachtet sie als eine Sammlung und Auffrischung früherer Enzykliken, die nicht den Wert der Unfehlbarkeit besitze, also auch Irrtümer und Auslassungen enthalten könne wie die früheren, nicht unfehlbaren päpstlichen Auslassungen. Schon Newman hat dies sehr klar ausgesprochen: „Der Syllabus muß mit großer Ergebenheit empfangen werden, wenn er von der Autorität des Papstes an die Bischöfe der Welt geschickt wird. Sicherlich mangelt ihm nach außen hin nicht die Bestätigung. Aber prüft man ihn auf seinen innern Wert, dann erscheint er keineswegs als das fehlerlose Schriftstück eines anonymen Schreibers. . . . Ihm ist keine Unterschrift und kein Siegel beigefügt, die ihn in Verbindung mit dem Papst bringen. Wer ist dann sein Verfasser? Zweifellos ein dazu ausersehener Theologe oder ein höherer Oberer. . . .

Ich stimme dem zu, was der Papst in Sachen des Glaubens und der Moral mir empfiehlt, aber er muß es mir offiziell, persönlich und unmittelbar sagen, nicht irgendein anderer. . . . Der Syllabus ist kein offizieller Akt, denn er ist nicht unterschrieben z. B. »Datum Romae Pius P. P. IX.« oder »sub anulo Piscatoris« oder in irgendeiner anderen Weise . . .“[207]. Newman behauptet, daß der Syllabus nichts anderes sei, als eine Zusammenfassung der in den Enzykliken ausgesprochenen Verdammungen, die, weil sie darin keine Anwendung auf einzelne Fälle finden, keinen Wert mehr besitzen. Und er belegt dies durch historische Beispiele. Trotz dieser theologischen Auseinandersetzungen kümmert sich — außer einigen französischen Geistlichen etwa — kein Mensch mehr um einen Syllabus, denn er ist ja „ein wahrer Anachronismus, der höchstens für die Geschichte als Datum einer Epoche Wert hat“[208].

Das Unfehlbarkeitsdogma

Wie man sieht, ist die Taktik der Modernisten nunmehr gegen die Autorität des Papstes gerichtet. Die Unfehlbarkeit wollen sie einschränken, wenn es an der Zeit sein wird. Jetzt sind sie nur darauf bedacht, deren Anwendung einzuschränken, sei es, daß sie allein auf religiöse Dinge angewandt werde, sei es, daß sie mit jenen Zeichen und Erklärungen umgeben werde, die sich jetzt niemals in den päpstlichen Erlassen finden. Hätte sich der Papst nach 1870 streng an Logik und Recht gehalten, so hätte er niemals Gelegenheit gehabt, von seiner Unfehlbarkeit Gebrauch zu machen, »ex cathedra St. Petri« zu sprechen brauchen, sondern 1) nur als Disziplinarchef und 2) als Kirchenlehrer. Die Erlasse des ersteren verpflichten lediglich zu äußerem Gehorsam ohne innere Zustimmung; die Akte des zweiten sind

mit Ehrfurcht aufzunehmen, aber sie können bestritten werden und sind nicht unfehlbar. Wenn der katholische Glaube derjenige des Papstes Sarto sein müßte, so wären die Katholiken verpflichtet, wer weiß was alles zu glauben, was Wissenschaft und Technik längst als Irrtümer überwunden haben. Die modernistisch gesinnten Priester erklären darum, nicht glauben zu können, was „in der Enzyklika vom 27. Oktober 1904 behauptet worden ist, daß nämlich die jüdischen Patriarchen mit der Lehre der unbefleckten Empfängnis vertraut waren und Trost in dem Gedanken an Maria in den feierlichsten Stunden ihres Lebens fanden“[209]. Wir unterscheiden, sagen sie, zwischen dem Menschen und dem Amt, zwischen dem Sünder und dem Irrenden, und zwischen dem Unfehlbaren und dem Nichtirrenden; wir ehren wie die Soldaten nicht die Person, sondern den Dienstgrad, und wir bewahren uns dem einen gegenüber ebenso die Freiheit, wie wir dem andern um des Gesamterfolges willen Gehorsam erweisen. Diese Unterscheidungsfähigkeit ist das Kennzeichen eines höheren Katholizismus. Dem Modernismus sind nun durch die anerkannte Unfehlbarkeit des Papstes und die Autorität der Kirche, an die er sich gebunden fühlt, sowie durch die Logik der eigenen Ideen, die geraden Wege verrammelt. Die Modernisten wollen katholisch sein und bleiben, d. h. der einigen, alleinigen Kirche angehören, durch sie und mit ihr siegen und sterben. Dieser Idealismus umgrenzt ihren Horizont und bannt ihren Blick. Gegen die Autorität kämpfend und doch von ihrer Macht geblendet, können sie nicht offen vorwärts gehen, müssen sogar den schimpflichen Vorwurf ruhig ertragen, vor ihrem Bannstrahl feige zurückzuweichen. Es bleibt ihnen nun nichts anderes übrig, als sich oben zu bücken und unten durchzudrücken, Ausflüchte zu gebrauchen und mit feinen Unterscheidungen sich aus-

zureden. Sie unterscheiden z. B. zwischen Kritik und Kritikastertum[210], zwischen Priesteramt und Pfaffentum[211], zwischen Freiheit und Erlaubnis[212], Autorität und Tyrannei, Gehorsam und Unterwürfigkeit, Tradition und Traditionalismus[213] usw. usw. Hinter spitzfindigen Unterscheidungen verbirgt sich ja meist Verlegenheit. Das höchste an Ausflüchten leistet sich ein gewisser F. O., der die Logik der abstrakten Dinge von der Logik des Lebens trennt; er fühlt, daß es unnütz ist, „in der katholischen Überlieferung nach theoretischen und praktischen Belegen für die Beschränkung der Autorität und die Rechte des Individuums zu forschen", denn hier befände man sich „unmittelbar vor der Logik, der unerbittlichen Logik des Ursprungs der Autorität". Aber trotzdem kann er nicht anders, als den Widerstand der Leiter des „Rinnovamento" zu loben, denn dieser Widerstand beweise, daß im Katholizismus noch Leben sei. Da muß ich aber doch bitten: Wenn das Leben auf Kosten der Logik gelebt wird, dann erklären wir die Logik für unlogisch, pfeifen auf den Katholizismus und sind reine Mystiker — dann leben wir wenigstens mit der Logik in Frieden . . .[214].

❋ Der neue Papst ❋

Die neuen Katholiken wollen kein Schisma, keine Revolution heraufbeschwören, sie wollen ja reformieren und ihre Reformation soll die nationale Tradition nicht umstoßen, sondern verklären — in Italien wenigstens. Sie wünschen nicht, wie auf politischem Gebiete die Sozialdemokraten, von der Autokratie in die Anarchie zu fallen, sondern sie sind schon damit zufrieden, wenn die katholische Autorität monarchisch ausgestaltet, etwa ein konstitutioneller Papst geschaffen würde. Sie möchten einen Papst, der die Verordnungen, die von der katholischen

Christenheit durch ihre Vertreter beratschlagt und angenommen worden sind, nur unterzeichnet aber nicht selbst eigenmächtig kraft seiner Unfehlbarkeit erläßt. Auf Petri Stuhl sitzen müsse ein Ehrenamt sein. Der jesuitisch-aristokratische Begriff soll durch einen laienhaft-demokratischen ersetzt werden. Die Laien würden jenen Einfluß an geistiger und weltlicher Macht erhalten, der ihnen zukommt; denn schon eine Minderheit von ihnen besitzt mehr lebensvolle Triebkraft, als der ganze weltabgewandte Klerus zusammen genommen. Eine solche Auffassung kann sich jedoch erst dann durchsetzen, wenn eine vollständige Umwertung der kirchlichen Werte vorgenommen würde. Denn unter dem Wort Kirche versteht man bis jetzt in katholischem Sinne nur eine den höchsten religiösen Privilegien zugängliche Priesterkaste, welcher die übrigen, weniger qualifizierten Gläubigen sich fraglos unterzuordnen haben. Dann aber würde man unter einer Kirche alle Gläubigen zu verstehen haben, ähnlich wie beim Protestantismus. Die Priester wären nicht mehr die Führer, die Hirten der Herde, sondern die Diener der Kirche, ähnlich wie im Protestantismus die Geistlichen die Lehrer, die „verordneten Diener des Göttlichen Wortes" sind. Von dem Begriff eines immanenten Gottes ausgehend, hält Tyrrel diese neue demokratische Auffassung für fähig, ein „Zugeständnis an die Zukunft" darzustellen. Wer glaubt, könne der Autorität des Buchstabens entsagen, um dem Geiste mehr zu gehorchen. Damit würde der Katholizismus seine militärische Verfassung aufgeben zugunsten einer neuen, die dem Individuum jeden Gebrauch seiner Geisteskräfte gestattet. Tyrrel selbst ist mit seinem bewußten Widerstand gegen seine geistlichen Oberen und seinem Gehorsam gegen die geistige Kirche ein Beispiel für den künftigen Katholizismus. Ich verstehe deshalb auch nicht, warum ein solches Verhalten nicht reiner Protestantismus

genannt werden soll, und ich sehe nicht ein, worin es sich von dem Widerstand Luthers unterscheiden soll, der ja auch an eine geistige Kirche „die Gemeinschaft der Heiligen" glaubte, die über den Verordnungen seiner Oberen stünde und die eine Zuflucht der Zukunft gewesen sein sollte.

Damit schließt der Plan der katholischen Reformen. Ich hätte noch mehr ins Einzelne gehen können, aber mir schien es besser, die Grundlinien zu geben. Eine eigentliche Kritik habe ich nicht vorgenommen, denn das Leben ist für solche Bewegungen, wie der Modernismus eine ist, die beste Kritik.

Unhiſtoriſche Betrachtungen über Katholizismus und Chriſtentum

Das Wesen des Katholizismus und das Wesen des Christentums sind trotz ihrer Gegensätze eng miteinander verbunden. Das eine ist die Verneinung des anderen, und doch kann keines ohne das andere für sich allein leben; jedes sucht das andere zu vergewaltigen, und in diesem Kampf besteht das Leben beider. Wenn die Kraft des einen versagt, wirkt dieser Umstand auf das andere so, daß auch dieses schwächer wird.

Das scheint auf den ersten Blick rätselhaft. Vertieft man sich jedoch in die beiden Begriffe, so löst sich bald auf, was unvereinbar schien.

Um einen absoluten Begriff vom Christentum zu erhalten, empfiehlt es sich, einmal christlicher als Christus selbst zu denken, das Christentum als etwas Höheres anzusehen, als es sich in der historischen Person Christi und seiner Apostel — Paulus inbegriffen — darstellt, als etwas so Hohes, daß es als etwas erscheint, was vor und nach ihnen existierte und beinahe unabhängig von ihnen ist. Denn es darf bestimmten Menschen nicht angehören, wenn es Besitz von dem Menschen ergreifen soll.

Es liegt uns fern, die Geschichte ganz auszuschalten. Vielmehr setzen wir sie auf den hohen Sockel, den sie verdient. Das Wort Christentum aber brauchen wir vorläufig einmal in dem Sinne, daß Christus die deutliche Menschwerdung derjenigen Idee darstellt, die wir studieren, ohne daß wir zugleich damit alles das annehmen, was der historische Christus gelehrt hat oder gelehrt haben soll, ohne auf die Frage einzugehen, ob eine Geschichte seiner Lehre überhaupt möglich ist. Wenn eine Person gewisse Prinzipien aufgestellt hat, so hat man auch das Recht, sie aufzunehmen und daraus die letzten Schlüsse zu ziehen, auch wenn diese Person bestrebt ist, durch Taten und andere Lehren die Wirksamkeit jener ersten Prinzipien abzuschwächen und

einzuschränken. Wenn wir also in den Evangelien religiöse Lehren finden, die das höchste Wesen des Christentums darstellen, so haben wir auch das Recht, alle anderen schwächeren Vorstellungen vom Christentum auf dasselbe zu übertragen, auch wenn diese letzteren den ersten, höheren Begriff kleinlicher und schwächer erscheinen lassen. Sonst geht es uns wie Harnack, der in der 5. Vorlesung seines „Wesens des Christentums" die Frage der Askese verneint und soviel wie nur möglich zugunsten der weltlichen Güter: „Besitz und Ehre, Freunde und Verwandten" spricht. Es mag persönlich recht lobenswert sein, seinen Geldbeutel und seine Pensionsansprüche zu retten, zugleich aber auch die Hoffnung auf einen guten Platz im Himmel offen zu lassen. Daß Christus nicht so streng gewesen sein soll, wie uns der gelehrte Herr Professor glauben machen will, ist eine Erfindung der Historiker, denn es würde bedeuten, daß Christus selbst gar nicht so ganz und gründlich Christ gewesen ist. Man könnte einwenden, daß die Evangelien zu dem Zwecke geschrieben worden seien, um einer Kirche als Grundlage zu dienen, daß sie der Keim sind, aus dem der Katholizismus sich entwickelt hat, denn sie enthalten bereits embryohaft alle die Merkmale einer fortschreitenden Verweichlichung der christlichen Lehre, die später so bezeichnend für die Bildung des römischen Katholizismus geworden sind. Aber da wir uns nicht mit einer einzigen geschichtlichen Tat — dem Christentum *Christi* — beschäftigen, sondern mit dem Wesen *des* Christentums — das auch von Christus selbst verleugnet, falsch verstanden oder ungenügend gelebt sein könnte — so kümmern uns auch nicht die Teile des Evangeliums, in denen Christus nicht als absoluter Christ erscheint. Wem dies zu hoch ist, der lese dieses Kapitel lieber nicht, denn es ist durchaus unhistorisch, unpersönlich, unphänomenal, rein ideal, streng logisch. Man wird sogar finden, daß

viele Erklärer des Christentums, die bemüht gewesen sind, in sein Wesen einzudringen und seinen Kern herauszuschälen, weniger widerspruchsvoll und viel einfacher und genauer als Christus selbst gewesen sind. Es genügt, zu diesem Zwecke an Meister Eckehart, Blaise Pascal und Molinos zu erinnern. Christus gebührt die Ehre, der große Namengeber — den anderen die Ehre, Vereinfacher gewesen zu sein. Durch alle diese Männer ist das Christentum die Bestätigung eines höheren irdischen Lebens mit daraus folgenden Dualismen und einem daraus abzuleitenden geistigen Egoismus.

Wenn das Christentum als Religion der Liebe, der Brüderlichkeit, der Selbstverleugnung gegolten hat und gilt, so ist das einfach nur ein Beweis dafür, daß die Menschen in der Schrift alles das fanden, was sie wollten. Es war auch gar nicht schwer, Liebe und Brüderlichkeit herauszulesen, aber diese steht in offenem Widerspruch mit der Forderung des strengen Lebens, des geistigen Egoismus, der auch darin enthalten ist, aber sich freilich für die Masse nicht eignet. Man sollte diese Inkonsequenz wenigstens eingestehen. Die Entdeckung des geistigen Egoismus war keine populäre Entdeckung, wenn sie nicht, wie zur Blütezeit des mittelalterlichen Ketzertums, zu einer Gefahr für die sozialen Zustände werden sollte. Nur wenige sind fähig gewesen, die geforderte geistige Selbstzucht zu üben; die klarste Vorstellung davon haben gegeben: Meister Eckehart, Blaise Pascal und Molinos.

Wenn ein höheres Leben existiert, wenn der Himmel sich gegen die Erde feindlich zeigt, dann sind alle irdischen Dinge verächtlich, auch die irdische Nächstenliebe. Wie ein feierlicher Einspruch dagegen erscheint die materielle Wohltätigkeit durch Geld, Brot, Arzneimittel — sowohl aus sozialen Gründen geboten, wie vom Katholizismus empfohlen —, wenn man daran denkt, daß ein

wahrer Christ nicht nach irdischen Gütern trachten und folglich auch anderen Menschen nicht das Leben erleichtern soll, sonst würde er ihren Seelen einen größeren Schaden zufügen als der materielle es sein würde, den er beseitigen hilft. Einem Armen den Hunger stillen heißt: ihn von dem einzig würdigen Gedanken — an den Himmel — ablenken.

Die einzige Tat, die dem wahren Christen erlaubt bleibt, ist die geistige Wohltätigkeit, die darin besteht, die anderen Menschen alles verachten zu lassen, was irdisch ist, und die sie nur den Himmel schätzen läßt. Das Gebot heißt: „Du sollst deinem Nächsten das tun, was du willst, daß er dir tun soll." Was aber kann ich als wahrer Christ denn anders wünschen, als der Versuchung behoben zu sein, an Irdisches denken zu müssen? Das wäre eine schöne Wohltat für die Menschen, wenn ein Reicher seine Güter von sich würfe, um *seine* Seele zu retten. Er müßte seinen Reichtum ja an andere verteilen, und diese würden durch ihn in Versuchung fallen! Wäre es christlich, einen Aussatz zu beseitigen? Also ist auch die ganze materielle Wohltätigkeit unchristlich.

Wie aber kann man ein wahrer Nachfolger Christi werden, wenn man seine Sünden andern gibt, indem man sich selbst davon befreit? Und wie kann eine irdische Beschäftigung als Weg zum Himmelreich dienen? Alles, was nicht dem Weg ins Himmelreich dient, ist antichristlich. Und darum ist nichts unchristlicher als: Hospitale, Almosen, christliche Demokratie, Vereine, Vorträge und soziale Fürsorgegesetze.

Das Christentum als Leiden um eines hohen geistigen Lebens willen kann den Menschen nur einen strengen geistigen Egoismus geben. Gegenüber den Übeln dieser Erde gibt es für den wahren Christen nur das eine Verhalten: den zu bewundern, der leidet, und den einen Wunsch: an dessen Stelle zu treten.

So liest man wenigstens bei den Mystikern, daß der Büßer für eigene und fremde Schuld im Himmel höher steht, als der, welcher nur für eigene Schuld zu büßen hat. Das Christentum hat nichts mit einem materiellen Fortschritt der Welt zur Aufhebung des Übels zu tun. Für das Christentum hat das Übel nur den Zweck, das geistige Leben zu fördern.

So erklären sich manche starke Stellen des Evangeliums, die unverständlich wären, wenn das Christentum jene Lebensanschauung wäre, als die es gewöhnlich zum Gebrauch für junge Elegants und sentimentale junge Damen hingestellt wird. Vater und Mutter verlassen, Krieg und nicht Frieden bringen, Peitsche und Degen handhaben, mit schrecklichen Strafen drohen — unter dieser Maske erscheinen nur wenige Christen. Aber das authentische Christentum ist auch wild, schrecklich, ohne Zugeständnisse und ohne Mittelwege, ohne Gott, ohne Mammon! Christus hat nicht das mindeste an Besitz von lusterweckenden Gütern zugestanden, und er hat nicht gelehrt, daß nach vielen Genüssen der Hunger als Buße für die Sünden der Kehle erscheint. Die einzigen, die das versucht haben, waren die Gründer von Mönchsorden, und, wie man weiß, haben sie ihren Zweck erreicht. Wenn nun jemand zu mir kommen und sagen würde, daß ein solches Christentum unannehmbar ist und war, und daß Christus selbst kein *solcher* Christ gewesen, dem werde ich einfach antworten, daß das weiter nichts beweist, als daß Christus kein absoluter Christ gewesen ist; das schließt aber nicht aus, daß darin das wahre Christentum bestehe und in nichts anderem. Es wird ein unerreichbares Ideal sein, ja, aber trotzdem ein gesuchtes und gelobtes. Wegen seiner antisozialen Kraft, wegen antipraktischer Zwecke steht es notwendigerweise im Gegensatz zu jeder Organisation und zu jeder Anpassungsfähigkeit. In jeder Phase der Geschichte hat es gegen Praxis und Ideal

des menschlichen Gemeinsinns, gegen menschliche Kultur und Geistestätigkeit verstoßen.

Wenn wir nun auf dieselbe Art und Weise den Katholizismus einer Kritik unterziehen, indem wir erst sein Wesen als Ideal und über den Personen stehend annehmen, so werden wir ebenfalls zu der Überzeugung kommen, daß selbst Päpste und Theologen wenig katholisch gewesen sind.

Man hat den Katholizismus als eine Verneinung des Christentums hingestellt. Diese Meinung stammt von den Protestanten. Sie ist sehr volkstümlich geworden, und, getragen von politischen und sozialen Beweggründen, hat man den Papst als den Antichrist, Rom als das Gegenteil von Bethlehem, den Priester als das Zerrbild eines Apostels hingestellt.

Niemand wird die formale, äußerliche Wahrheit dieser Behauptungen leugnen wollen. Sichtlich ist der Katholizismus eine äußerliche Nachahmung des Christentums. Der Statthalter Christi auf Erden hat keine der Eigenschaften des historischen Messias, weder seine Armut, noch seine Demut, noch seine Liebenswürdigkeit, noch seine Einfachheit, noch seine Inspiration. Zwischen dem historischen Jesus und seinem angemaßten Stellvertreter besteht derselbe Unterschied wie zwischen einem Dichter, der vom Vaterland begeistert wird und einem Professor, der Verse schmiedet, um von einem Fürsten einen Jahresgehalt zu bekommen.

Unwillkürlich drängt sich da die Frage auf: Wenn der Katholizismus so das Gegenteil des Christentums ist, wie kann er sich da zu dessen historisch legitimierten Erben (wie Newman zeigte und wie Harnack teilweise anerkannt hat), oder zu seinem Vormund und Begleiter, zu seinem unentbehrlichen Panzer aufwerfen?

Das Christentum in seiner Reinheit kann nur in einzelnen Individuen leben, und auch dann noch wird es nicht als das

erkannt, was es wirklich ist, weil es, wie wir oben sahen, bis zum Exzeß individualistisch ist; es verlangt ausschließlich ein inneres Leben, ist Feind alles dessen, was irdischen Wert besitzt (Handel, Krieg, Familiensinn, sinnliche Liebe, Vergnügen, Macht usw. usw.) und dem sozialen Leben Bestand verleiht. Der reine Christ ist, wenn seine Reinheit bekannt wird, ein Feind des Volkes; er könnte auch nicht lange unter ihm leben, noch Propaganda für seine Lehren machen.

Es ist also ein Organismus nötig, der mit der idealen Höhe des Christentums, aber auch mit seinen schwachen Füßen und seiner Unfähigkeit, dem sozialen Leben sich anzupassen, vertraut, es zwischen Himmel und Erde hält und einen Ausgleich schafft zwischen dem inneren Leben der Minderheit und dem äußerlichen Leben der Mehrheit, zwischen dem geistigen Individualismus und der materialistischen Masse, um die ersteren auf Kosten der letzteren zu retten. Das ergibt von selbst, daß die letzteren die ersteren nachahmen, um bei einem gemäßigt christlichen Leben dieselben Vorteile, wie die ersteren bei strengerem Leben zu erlangen (Paradies). Aus den erreichbaren Vorteilen leiten sich wieder Pflichten ab: der Gehorsam gegen die Kirche, Buße, Unterstützung der Klöster und frommen Stiftungen, Beichte, Befolgung kirchlicher Vorschriften zur Abkürzung des Fegefeuers usw.

Dieser schützende und vermittelnde Organismus ist eben der Katholizismus geworden.

Ein Organismus, der die antisozialen Werte der Menschheit schützt, ist aber keine Eigentümlichkeit der Religion. Er ist eine Erscheinung, der man noch oft auf dem ganzen geistigen Gebiete begegnet. Jede Tätigkeit des menschlichen Geistes braucht eine ähnliche Einrichtung, die imstande ist, das geistige Leben mit den praktischen Anforderungen in Einklang zu bringen

und soziale Schäden zu verhüten. Die Kunst z. B. ist eine durchaus individuelle, antisoziale Tätigkeit, die gar keine praktischen Bedürfnisse des Menschen zur Grundlage hat; wo sie sich aber derselben annimmt, enthebt sie sie ihrer niedrigen Sphäre, macht sie zweck- und zeitlos. Die Kunst bedient sich der Akademie, um einen Wertmesser im Leben zu haben. Die Philosophie, die ebenfalls eine rein geistige Tätigkeit ist, für welche sich die menschliche Gesellschaft nicht interessiert, braucht die Scholastik. Die Liebe schafft sich die Ehe. Kurzum: jede erfinderische, theoretische, ideale Tätigkeit ist von einer praktischen, materiellen Tätigkeit begleitet, durch die sie erst einen sozialen Körper erhält. Z. B.: Ohne die Philosophieprofessoren, die Scholastiker, würden die Philosophen von der Menge gar nicht geachtet, ja überhaupt nicht von ihr gekannt werden; ohne den Glanz der Akademien würden die Künstler weniger geschätzt; auch die Liebe (eine für die menschliche Gesellschaft oft sogar gefährliche Leidenschaft) wäre nicht erlaubt, wenn sie nicht durch die Ehe geregelt und in soziale Formen gezwängt wäre. Wo man auch hinblickt, ob ringsum in der Gegenwart, oder zurück in die Geschichte bis zum grauen Altertum; jedesmal, wenn der Geist ganz individuelle, antisoziale Werte hervorbringt, wird er mit den sozialen Einrichtungen der Menschheit (gleichviel welche Form diese auch haben mögen) in Widerspruch geraten, wenn er nicht zum Ausgleich und Schutz sich einen vermittelnden Organismus bildet. Dieser Organismus schmiegt sich seinem Wesen oft so täuschend an, daß man die äußere Schale oft für den lebendigen, immer in Veränderung begriffenen Kern gehalten hat. Aber dieser Organismus ist materiell, also viel weniger dehnbar und anpassungsfähig, er bezieht seine Aufbaustoffe aus der menschlichen Gesellschaft, der er angehört, er bildet seinen Charakter nach ihr, der er dient. Trotzdem beugt sich die Ge-

sellschaft nicht der Form, sondern läßt sich von dem Ideal leiten, das eigentlich ihr Feind ist. Sie hält sich zwar an die äußere Form, aber sie begrüßt es stets mit Freuden, wenn der Geist wieder einmal eine zu enge gewordene Fessel sprengt, und sie erfrischt sich an dem jungen Strahl, den der freier gewordene Geist entsendet, bis auch er wieder das Opfer der Gesellschaft geworden, bis auch seine Form wieder zum Götzen geworden ist.

Diese Macht der reinen Ideen, der überlegenen Ideale läßt die ganze Menschheit als ein großes Versuchsfeld erscheinen, als eine Materie, die dazu dient, immer höhere Formen zu bilden.

Der Katholizismus wollte zwei Zwecken dienen: 1. einigen wenigen Gelegenheit geben, ein Leben der Zurückgezogenheit in sich selbst, ernster, tiefer Religion zu leben, und 2. eine Mehrheit vor den Gefahren dieser tiefen Religiosität zu bewahren. Der Katholizismus hat demnach die Aufgabe, das Christentum unschädlich und die Gesellschaft immun gegen dasselbe zu machen. Wie das Serum ein Produkt der Bazillen ist, die es töten soll, so ist der Katholizismus ein Produkt des Christentums, dessen massenzerstörende Eigenschaft es aufheben will. Der Klerus gleicht einem Heer von Ärzten, das die Seelen impfen will, und die Jesuiten besitzen die beste Lymphe. Dieser Vergleich ist nicht gewählt, um den Katholizismus anzugreifen, sondern nur, um klar zu machen, wie ich das Verhältnis des Katholizismus zum Christentum und zur Menschheit auffasse. Andere werden sich ihrer eigenen Terminologie bedienen und vielleicht sagen, daß die Menschheit auf ihrem Religionswege von zwei Widersprüchen getragen wird, die aus den Begriffen „Christentum" und „Katholizismus" entstehen: letzterer ist aus dem ersteren entsprungen, um dieses mit der menschlichen Gesellschaft in Berührung zu bringen.

Natürlich mußte der Katholizismus, um diesen Zweck zu erreichen, das innerliche Leben hemmen und die Freiheit eigner Meinungsäußerung unterbinden. Nicht nur, um die Kirche vor Verlusten zu bewahren, sondern auch weil der Begriff des Mystischen in der christlichen Religion weit entfernt von der gewöhnlichen materiellen Auffassung von Freiheit ist. Die wahren Mystiker haben nicht das Bedürfnis, für ihre eigenen Ideen Propaganda zu machen. Diesen Charakterzug haben die Modernisten an den Mystikern nicht verstanden; und sie haben sich selbst damit nur geschadet. Hätte Laberthonnière lateinisch geschrieben, so wäre er vom Vatikan nicht belästigt worden. Die erste Anklage gegen den Mystiker Eckehart war, daß er zum Volke in deutscher Sprache geredet hatte! Die Kirche verurteilt die Lehre am meisten, die die meiste Verbreitung findet.

Das innerliche Leben hemmen, heißt noch nicht: es töten. Es soll nur schwerer zugänglich gestaltet werden, damit es nur der erreicht, der wirklich tief religiös veranlagt ist. Diesem Zwecke entsprechend soll ja auch den Kabbalisten zufolge die Bibel in einer Sprache geschrieben sein, die eine dreifache Deutung zuläßt: dem Volke erzählt sie die historischen Tatsachen in grober Häufung und Zusammenstellung; den niederen Priestern und gebildeten Laien zeigt sie den Willen der Gottheit in all den wunderbaren Schicksalen der Einzelnen, wie der Völker, den Eingeweihten aber enthüllt sie in ihrer Wort- und Zahlensymbolik das ganze Geheimnis des Universums. Ähnlich macht es auch der Katholizismus. Z. B. glaubt das Volk, ein Engel habe das Fresko in SS. Annunziata zu Florenz fertig gemalt, als der Künstler in unnützem Grübeln darüber, wie er es denn nun weiterführen solle, eingeschlafen sei; den Halbgebildeten erzählt der Priester, ein Engel sei dem Künstler im Traum erschienen und habe ihm das fertige Bild vorge-

führt, so daß der Maler in Erinnerung an den Traum in Verzückung geraten sei und so das Bild habe vollenden können. Den Gelehrten aber, die keine Abweichung von der damaligen Malweise in dem Fresko erkennen, hat der Priester nichts zu sagen. Diese beiden Beispiele zeigen aber auch, wie der Katholizismus bestrebt gewesen ist, den Mystizismus in seichteres Wasser zu ziehen. Die Meditationspflicht der Laien, die Einrichtung der Beichte, die Weltflucht (Klöster), die Anbetung der Heiligen und die Wunderberichte sind solche, teils weniger, teils mehr grobe mystische Mittel. Ohne den Katholizismus würde eine ganze Menge mystischer Personen und ganz in sich zurückgezogen lebender Menschen fehlen, weil sie ohne die Weltflucht wahrscheinlich den Versuchungen des materiellen Lebens erliegen oder in Beschwerden verstrickt oder in den Alltagssorgen untergehen würden. Man weiß ja, daß Medien nicht selten dem Trunke ergeben sind. Wenn hingegen die Mystiker von den anderen Menschen abgesondert, beobachtet, in ihren Absichten oft geprüft und der kirchlichen Kontrolle unterstellt werden, so werden sie wahrscheinlich seltener, aber auch viel edler, schöner und höher werden. Und einer Verbannung — bieten sich bei solchem Verfahren viel offene Türen! Die Kirche achtet nicht so sehr auf die Lehren, als vielmehr auf die Zeit und den Eindruck, den sie auf die menschliche Gesellschaft machen. Sie verurteilte Meister Eckehart, aber bei Angelus Silesius ließ sie dieselben Ideen, obgleich sie viel enthusiastischer vorgetragen wurden, durchgehen. Die halben Heiligen unterdrückte sie und hob dafür die großen Heiligen um so höher. War das ein Übel? Man sollte es mit den Dichtern auch so machen!

So strenge Auslese sie auch unter den Heiligen und Mystikern hielt, so ungehemmt überließ die Kirche die Masse ihren

dumpfen materiellen Trieben. Die Gesellschaft überließ sie dem Handel und der Gewinnsucht, die Kunst dem Glanz und Ruhm, die Reichen dem Luxus und der Verschwendung, die Wüstlinge ihrem Laster, die Fürsten dem Wetteifer um Land und Kronen, die Völker dem Krieg. Das Gleichgewicht zwischen innerem und äußerem Leben, das entweder mit der Vernichtung des ersteren (wie in der Renaissance) oder mit dem Tode des zweiten (wie im Mittelalter) geendet hätte, wurde durch den Katholizismus dadurch geregelt, daß derselbe immer Gelegenheit bot zur Erzeugung von großen Gegensätzen: Heiligen und Kriegern, Philosophen und Politikern, Dichtern und Höflingen, Künstlern und Mäcenaten, z. B.: den hl. Franz von Sales und den Kardinal von Rohan, Cornelis Jansen und Ludwig XIV., Shakespeare und Elisabeth, Borgia und den seligen Colomba.

Wenn der Katholizismus hätte die Wahrheit sagen sollen, dann hätte er nicht nur jeden Heiligen für antisozial, sondern auch jedes Formelwesen für antireligiös erklären müssen. Da sich aber der Katholizismus der praktischen Bedeutung für ihn sehr wohl bewußt war, hielt er es für besser, lieber den Vermittler und Dirigenten beider Kräfte zu spielen, damit diese sich nicht gegenseitig ignorieren oder bekämpfen können. Den Formalisten lehrte er Achtung vor den Asketen, und die Asketen disziplinierte er, damit sie nicht zersetzend auf die Menge wirken können. So schafft er einen Ausgleich zwischen den beiden Polen des Lebens: der mystisch-individuellen Vernunft und der Kraft des materiellen Gemeinsinnes.

Erst dieser Vermittlercharakter erklärt das Wunder, warum der Katholizismus imstande ist, die allerverschiedensten Typen — Personen, Lehren und Praktiken — in sich aufzunehmen und allen etwas zu bieten.

Nun erklärt sich auch, warum man von einer Entwicklung des Katholizismus sprechen kann, einem Begriff, der bekanntlich von Newman stammt, der aber anders ausgelegt wird, als sein Schöpfer ihn gemeint hat: er solle eine Rückkehr zum Christentum ermöglichen. Eine Entwicklung kann auch nur dann als Förderungsmittel anerkannt werden, wenn sie im Gegensatz zur landläufigen Auffassung des Katholizismus steht. Entwicklung bedeutet entweder Fortsetzung einer Laufbahn, oder Wechsel, Unbeständigkeit, Unrast. Die erste Erklärung ist katholisch und newmanisch, die zweite ist skeptisch und positivistisch.

Im Katholizismus ist Entwicklung das Gegenteil von Rückkehr zum Christentum. Da der Katholizismus der Gesellschaft eine Handhabe bietet, damit gewisse dazu veranlagte Individuen ein antisoziales Leben unschädlich führen können, so wird er dadurch immer allgemeiner, fester, autoritativer, einzigartiger, formaler und hierarchischer. Das ist *seine* Entwicklung: eine Entwicklung nach einem *festen* Punkte hin, anstatt nach einem immer weiter rückenden Ziel.

Da der Katholizismus in vielen Punkten (die sich heute und in Zukunft noch immer vermehren) keine Diskussion zuläßt, sondern alle Entscheidungen in die Hände seines obersten Richters, seines unfehlbaren Papstes legt, den Laien aber alle Rechte genommen und den Priestern gegeben hat, so ist er unter allen christlichen Glaubensbekenntnissen das doktrinärste, aber auch das sozial stärkste und dasjenige, das alle Zeiten überdauern, alle Angriffe ruhig hinnehmen und allen Anstürmen menschlicher Interessen trotzen kann. Alle inneren Kämpfe sind bei ihm unmöglich, denn die größte Sünde ist die Ketzerei, d. h.: die Gedankenfreiheit und das individuelle Urteil. Man sehe nur das Dogma an! Was ist das Dogma eigentlich? Ein praktischer Wegweiser (Le Roy): Nein. Warum wird es aufgestellt?

Weil es das Schisma vermeiden soll. Es ist eine Art Schiedsspruch, der einen Krieg verhindert. Es ist das Fazit eines Rechenexempels, das die menschliche Vernunft mit Zweifeln dividiert und die Einheit des höchsten Gedankens wie eine Zahl bewertet. Besser gar nicht denken, sagt der gute Katholik, als bei Gefahr eines Schismas. So erklärt sich, daß viele Dogmen einen ganz anderen Sinn haben, als ihn Le Roy annimmt, denn sie sind autoritative Lösungen gefährlicher Situationen.

Die Geschichte der Kirche zeigt, wie der Klerus immer alle diejenigen Funktionen übernahm, die erst die Laien ausgeübt hatten, und wie allmählich der Einfluß des Bischofs auf die Priester und der des römischen Bischofs auf alle anderen immer größer wurde. Im Anfang wurde der Klerus gewählt, wobei die Qualität des zu Wählenden den Ausschlag gab. Heute dagegen wird dem Bureaukraten und dem, der alle Formen gut herzusagen weiß, der Vorzug gegeben. An Stelle der Enthusiasten, der Eiferer, der Propheten und der Dämonenaustreiber sind die Gedächtniskünstler getreten, an Stelle der Weisen und Magiker die Magister. Durch das tridentinische Konzil ist das Priestertum vollends bureaukratisch geworden. Es ist in der Tat viel leichter, einen Wissenden heranzubilden, als einen Heiligen zu machen. Das Wunder wurde daher durch die bischöfliche Approbation ersetzt, die nötigenfalls das Wunder hinterher wunderbarer machen kann, etwa wie man eine photographische Platte nachträglich verstärkt.

Auch dies vollzog sich nach einem Gesetz, das für die ganze menschliche Gesellschaft gilt. Im Anfang herrschten die Menschen mit inneren Fähigkeiten. Da diese letzteren aber keinen sicheren Maßstab abgeben, wählt man mehr nach äußeren Vorzügen, die sich durch Untersuchungen, Examina, Verdienste, geschriebene Titel und Diplome feststellen lassen. Von der Qualität

der Vorzüge geht man zur Quantität über. Das ist grausam, aber es vollzieht sich gesetzmäßig in jedem sozialen Körper mit dem Resultat, das an Stelle eines oder einzelner fähiger Köpfe allmählich eine Anzahl mittelmäßiger treten; der Geist wird ausgetrieben, die Schablone triumphiert.

So ist auch das christliche Element verschwunden, um dem katholischen Raum zu geben. Auf dem Wege durch die Jahrhunderte hat die Kirche Spuren ihrer verschiedenen Entwicklungsstadien hinterlassen. Diejenigen Teile, welche die Katholische Kirche abgestoßen hat, geben, vereinigt, das anschauliche Bild eines Strebens nach einem höchsten Ideal. Z. B.: Die bayerischen Altkatholiken haben sich unter Führung Ignaz Döllingers gegen die päpstliche Unfehlbarkeit erklärt, die holländischen Reformkatholiken sind jetzt in der Periode des Episkopats, die russisch-griechischen Schismatiker bewegen sich im Gedankenkreise der ersten sieben Konzile usw. Das beste Beispiel aber gibt die Messe, in welcher der mittätige Anteil der Laien immer mehr zurückgedrängt worden und schließlich nur eine leere Priesterform übrig geblieben ist, bei welcher das Volk sich völlig passiv zu verhalten hat. Alle Versuche, diese Entwicklung aufzuhalten und die zentrale Autorität zu beschränken, sind entweder gescheitert oder sind verdammt worden. Der ökonomische Teil der kirchlichen Einrichtungen ist dabei immer gewachsen. Die Anrechte der Laien auf die Bruderschaften und die Kirchenbauverwaltung wurden im Laufe der Zeit so „geregelt", daß den ersteren gar kein Einfluß mehr blieb; und als der Papst es zurückwies, die vom französischen Ministerium vorgeschlagenen Kultusvereine anzuerkennen, handelte er nach obigen Grundsätzen. Schließlich ist ja auch nicht unbekannt geblieben, welche Verluste die ersten amerikanischen Gemeinden erlitten haben, die den Laien zu großen Einfluß gewährten.

Fassen wir alles zusammen, so können wir sagen, daß der Katholizismus das Individuelle haßt, dafür aber die Zentralisierung und die Gleichheit liebt. Alles hat er niedergeschlagen, was in der Kirche Autonomie herstellen sollte, sei es, um dem Kultus Einheitlichkeit zu bewahren[215], sei es, um Sonderrechte von den Regierungen zu erhalten[216], sei es, um dem Klerus Sonderrechte in einem bestimmten Bezirke zu sichern[217].

Auf diesem Wege zur absoluten Einheit ist der Katholizismus auf drei Widerstände gestoßen. Der erste, den man erst jetzt recht würdigen lernt, ist der mittelalterliche Mystizismus (der deutschen Brüder des freien Geistes, Beghardi usw., die bis zur Reformation wirkten und diese vorbereiteten) und die Bewegung der Fraticelli in Italien[218]). Der zweite Widerstand war der Ausbruch der Reformationsbewegung und ihr Erfolg. Der dritte endlich war der Jansenismus. Aus allen drei Zusammenstößen ist die Kirche siegreich hervorgegangen und hat ihre Grundsätze und ihre zentrale Stellung behauptet. Alle drei Widerstände waren Widerstände des individuellen Geistes, der sich an dem Urchristentum entzündet hatte und zu ihm zurückkehren wollte. Deutsche und italienische Mystiker, Reformatoren, Wiedertäufer und Jansenisten haben alle die Evangelien studiert und in die Volkssprache übersetzt, also sie haben ganz dasselbe getan, was jetzt mit Mäßigung der modernistische St. Hieronymusgesellschaft in Italien tut. Das Ideal der deutschen Mystiker war ein Leben voll Inspiration, der Sonne des Heiligen Geistes, wie es die ersten Christen und der hl. Franz auch im materiellen Sinne geführt haben: das Leben Christi nachzuahmen. Das Ideal der Reformatoren bestand darin, die reine evangelische Lehre wieder herzustellen und die katholische, die sich auf die Kirchenväter, die Konzilien und das Mönchstum stützte, zu vernichten. Die Modernisten von heute möchten zu

dem weniger starren Katholizismus vor anno 1600 zurückkehren. Das Ideal der Jansenisten — wie es aus ihren Auslegungen des hl. Augustin hervorleuchtet — bestand ebenfalls darin, zum Urchristentum zurückzukehren und mehr ein innerliches Leben zu führen, wie wir in dem Kapitel über den Einfluß des Jansenisten Pascal auf die Modernisten gesehen haben.

In allen drei Fällen handelte es sich darum, das katholische Gebäude zu restaurieren. Wichtig erscheint dabei vor allem: eine Umkehr ist nur möglich durch Wiedererweckung wirklich christlichen Lebens. Das Christentum ist wie ein vulkanisches Feuer im Katholizismus, das nicht an Wirkung verliert, um immer wieder die Kruste des Formalismus zu sprengen. Meistens gelingt das nicht, aber wenn es geschehen ist, so bildet sich sofort eine neue Kruste, ein anderer Katholizismus.

Eine solche neue Kruste bildete sich auch um den Protestantismus. Als die ersten Wirren vorüber waren, bildete sich eine neue Kirche, die alle katholischen Einrichtungen in anderer Form aufnahm, dieselbe Abneigung und Unduldsamkeit gegen Freidenker zeigte und noch heute zeigt. Die lutherische Kirche hat die Wiedertäufer bekämpft, die in ihrer Theorie wahrere und logischere Vertreter der reinen christlichen Lehre waren; sie hat Böhme und den Pietismus bekämpft, den Pastor Cäsar verdammt, sie besitzt also auch ihren Fall „Loisy". Ja Loisys Gegner, Harnack, wurde auch auf einen ruhigeren Posten versetzt, wo er die jungen Theologen nicht mehr in dem Maße beeinflussen kann. Um besser kämpfen und sich verteidigen zu können, hat die lutherische Kirche auch — freilich in anderer Form — zu römisch-katholischen Einrichtungen greifen müssen, und heute noch stellt sie unter den protestantischen Kirchen — wenn auch ihr Einfluß unter ihnen bedeutend zurückgegangen ist — die orthodoxeste Form dar.

Die Franziskaner haben nicht lange in ihrer christlichen Reinheit bestehen können. Sehr bald nahmen die Mönche genau dieselben katholischen Gebräuche an, die der Stifter ihres Ordens hatte bekämpfen wollen. Sie sollten Bettler, die Ärmsten der Armen, sein und bauten sich prächtige Kirchen; sie sollten die Einfältigsten sein, aber schon unmittelbar nach Franzens Tode gingen aus ihren Reihen Diplomaten hervor; ihr Lehrer hatte alles Geschaffene für seine Geschwister erklärt und gelehrt, man dürfe nicht einmal einen Baum umhauen, um ihm die Hoffnung, weiter zu grünen, nicht zu nehmen — seine Schüler wurden berüchtigte Inquisitoren, denen ein Menschenleben nicht viel galt usw.

Es scheint, daß jedesmal, wenn eine Religion gegründet wird, die dem inneren Menschen dienen will, sie nicht bestehen kann, ohne daß in kurzem aus ihr eine äußerliche Religion wird, die als das Gegenteil der ursprünglich beabsichtigten sich darstellt. Die Person, die sich ausgezeichnet zum ausgleichenden Mittleramt eignet, ist immer der Priester, und der ist seiner Bestimmung gemäß immer — katholisch.

Das Amt des Priesters hat der Katholizismus niemals bewußt gesucht. Er durfte das auch gar nicht, denn eine gesetzmäßige Einrichtung desselben wäre — wenn sie als solche bewußt geworden — sofort beseitigt worden.

Damit der Priester sein Amt ausfüllen kann, muß er an seinen Formalismus und Materialismus glauben und alle entgegengesetzten Tendenzen als ketzerisch zurückweisen. Der Christ hingegen muß die Bildung einer äußeren Religion zu hindern suchen. In diesem Kampfe besteht eben das Leben beider.

Wenn der Klerus an seine eigene Mythologie und seinen eigenen Fetischismus nicht glaubt, glaubt er überhaupt an nichts, auch

nicht an seine Mittelmäßigkeit, und ist häufig feindlich gegen das innere Leben des gläubigen Klerus gesinnt. Hier kann man das Gesetz von der Heterogonie der Zwecke in Anwendung bringen: Keine Person und keine Kaste erfüllt sein historisches Amt zu dem Zwecke, an den es glaubt. Jede bildet sich ein, für sich und für seine Interessen zu arbeiten, und bemerkt dabei nicht, daß sie eigentlich für die Verwirklichung einer anderen Idee arbeitet.

Der einzige Fall, wo beide Tendenzen, die christliche und die katholische, sich in einem Individuum kreuzen, ließe sich nur bei einem bewußt seines Amtes waltenden Seelenhirten denken. Man stelle sich z. B. einen Papst vor, der gar nicht an Christus glaubte, der aber von seiner Mission in der Menschheit ganz erfüllt wäre, die darin bestünde, die Rechte des Geistes und eines innerlichen, beschaulichen Lebens inmitten der nach Geld, Luxus und Pracht jagenden brutalen Menge zu wahren. Welche Seelengröße müßte dieser Vertreter und Beschützer des Geistes besitzen, um sich selbst den heidnischen Formeln zu opfern. Die große Lüge der Religion wäre lediglich den einfältigen Völkern überlassen, die noch in der Furcht vor dem Jenseits ersterben, an den Tauschwert der Gebete und Gnaden glauben und hoffen, daß in irgendeiner finsteren Höhle ein Armer sich in einen Gott verwandeln könnte!

Ein solcher vollkommener Mensch könnte sich freilich nur außerhalb der herrschenden Religion bilden; aber er dürfte auch nicht handeln, sondern müßte sich mit theoretischer Betrachtung begnügen.

Die Modernisten dagegen sind noch ganz unvollkommen in bezug auf die Mystik und hängen noch viel zu sehr an der Autorität. Unleugbar stimmen sie in einem Punkte mit den Protestanten überein: sie haben ein quasi amphibienhaftes

Wesen. Man könnte sie Protestanten nennen, die katholisch scheinen wollen, wie jene, die in Wahrheit orthodox wie die Katholiken sind, sich aber Protestanten (gegen die orthodoxen Dogmen Protestierende) nennen.

Katholizismus und Christentum sind also in betreff der Religion Äußerungen desselben menschlichen Geistes. Sie existieren nicht bloß, weil Christus in die Welt gekommen ist, oder weil ein Konzil die Unfehlbarkeit des Papstes erklärt hat, sondern weil der Mensch in der Form seines Geistes katholisch und christlich war. Zwar sind diese Formen niemals vollkommen in die Erscheinung getreten, und die historischen Tatsachen, die ihr den Namen gegeben, drückten ihr Wesen nur unvollkommen aus. Der Traum von der formalen Universalität und der Traum der absoluten Innerlichkeit der Religion, sind eben nur Träume und keine Wirklichkeit. Aber eben, weil sie Träume sind, sind sie mehr als Wirklichkeit, denn nach ihnen bilden sich die Gedanken der Menschen, die nach möglichst vollkommener Verwirklichung in Taten streben. Was treibt, ist schließlich wahrer, als das, was getrieben wird, und das Original ist edler als die Kopie.

Jedes menschliche Ideal, das die Hilfe der Mehrheit sucht, ist schon auf dem Wege, katholisch zu werden; hingegen jedes Ideal, das sich an ein einzelnes Individuum wendet, ist auf dem Wege christlich zu werden. Das eine muß sich dem Formalismus ausliefern, der die einzige Handhabe ist, um die Mehrheit zu gewinnen, das andere muß sich dem Formalismus und der Welt entgegensetzen, um die innere Reinheit zu bewahren. Beide Ideale bekämpfen sich und können doch nur miteinander bestehen: der Formalismus fordert seine Idealrechte von dem inneren Keim, der dabei erstickt: der innerliche Individualismus erreicht die Hilfe seines Feindes, um sich vor der Menge in

Sicherheit zu bringen. Das eine ist die Autorität, das andere die Kraft. Mancher sieht in dieser tragischen Umarmung nur den Willen, zu töten, manch anderer erkennt nur das Schutzbedürfnis. Man muß jedoch beide unauflöslichen Gegensätze ins Auge fassen, die sich umzubringen suchen, um zu leben!

Ewig im Wesen, aber vergänglich in der äußeren Form, erscheinen heute Katholizismus und Christentum, sowohl im alten römischen Katholizismus, wie in der neuen Reformbewegung, dem Modernismus. Aber schon streben beide, unter unseren Augen, sich in einen anderen Katholizismus und in ein anderes Christentum zu verwandeln.

Der katholische Formalismus ist, wie wir gesehen haben, eine soziale Religion. Er kann sich nur dadurch halten, daß er sich der menschlichen Gesellschaft nützlich erweist, indem er sie 1. vor den christlichen Ideen schützt und 2. selbst die Leitung aller geistigen Kräfte des Menschen übernimmt. Das war dem römischen Katholizismus auch glänzend gelungen. Der römische Katholizismus war einfach alles. Seine Kaste war eine für die menschliche Gesellschaft höchst nützliche Kaste, denn sie war die grundlegende Vermittlerin für alle sozialen Beziehungen, das Öl und die Bremse aller großen Staatsmaschinen. Der katholische Klerus war der Vermittler zwischen Gott und den Menschen, zwischen dem Herrn und dem Diener, zwischen dem Sieger und dem Besiegten, zwischen dem Mann und der Frau, zwischen dem Vater und den Kindern — zwischen all diesen Parteien regelte er die Verbindungen, setzte die Bedingungen fest, bestimmte die Bußleistungen, umgrenzte die Machtbereiche, sicherte die Verbindungen. Er war zugleich Staat, Rechtsanwalt, Standesbeamter, Lehrer, der Erbe der alten Griechen und Römer, der Philosoph und Kunstbeschützer, der

Kolonisator unter der Maske des Missionars; er maß die Zeit, wie es für die Uhr seiner Kirche passend schien. Es gab keine Beziehungen, keine Verbindungen, die er nicht vermittelte; und selbst den einem König geleisteten Schwur war er zu lösen imstande; er schickte Prediger aus, die zum Kreuzzuge gegen die Orientalen aufforderten und jedem Anrecht auf Land versprachen, wo Ungläubige wohnten. — So war der Klerus für das Abendland unentbehrlich geworden. Er ist verfallen, weil er seine sozialen Ämter aufgegeben hat und eine häßliche Zierpuppe geworden ist. Jede gemeinnützige Tätigkeit hat er aufgegeben. Das Staatswesen ist in Laienhände übergegangen. Die Gebildeten haben das Erbe der Klassiker angetreten. Die Kunst ist unreligiös geworden. In der Politik spielt der Priester nur noch eine Rolle als schlimmer Reaktionär. Das hohe Wissen hat die Wissenschaft gepachtet. Das Amt ökonomischer Vermittler haben sich die sozialdemokratischen Agitatoren und die Sekretäre der Arbeitskammern angemaßt. Der Priester hat sein Amt vergessen und ist durch Nichtbeachtung seiner Persönlichkeit gestraft worden.

Bis jetzt hatte er wenigstens noch eine eigene Metaphysik und Mythologie, mit welchen er wenigstens formal den Massen imponieren konnte. Die große Masse ist bekanntlich zu allen Zeiten bereit, jede Metaphysik zu billigen, die einer Klasse nützlich sein kann. Die große Masse hat weder die Fähigkeit, noch die Zeit, nachzudenken, folglich paßt sie sich jeder absurden Lehre an, nur um praktisch die Hilfe des Meisters zu genießen. Heute ist die Masse — in Italien wenigstens ausnahmslos die männliche Bevölkerung der Städte — atheistisch und materialistisch, weil die wissenschaftliche Mythologie und Metaphysik ihren Zwecken entgegenkommt. Wenn morgen eine ideal gesinnte Kaste sich bilden würde, die der großen Masse nützlich sein könnte,

so würde die letztere auch idealistisch werden. Damit ist nicht gesagt, daß der Gedanke von der Tat aller beeinflußt wird. Wie gestern und heute es war, so werden auch morgen immer wieder einzelne Denker darunter sein, die für sich denken und nicht mit der herrschenden Klasse gehen: Ketzer wird es immer geben. Die große Masse wird aber niemals den großen Denkern folgen, sondern denen, die ihr durch die Tat nützen. Heute sind Ketzer, die nicht materialistisch denken wie die herrschende Bürgerkaste oder der herrschende Katholizismus. Denn es ist bereits ein anderer Katholizismus in der Bildung begriffen (in Italien wenigstens), der dem Klerus schon eine große Last abgenommen hat und auf dem Wege ist, hier universale Macht zu erlangen: der Laienstaat. Dieser ist mit seinem Formelwesen, seinem Bureaukratentum, seinem Druck der wahre moderne Katholizismus, der sich hier national gebärdet, aber universal zu werden strebt. Wie das wahre Christentum dem Katholizismus Leben gab, so ist der Sozialismus der Nährpilz des bürgerlichen Laienstaates, der dem letzteren die idealen Beweggründe gibt: Menschlichkeit, Brüderlichkeit usw. Der Gefühlsinhalt des Sozialismus ist eine Bestätigung des Christentums, aber auch ihm ist es nicht möglich, praktisch sich anders zu betätigen als durch einen formalistischen und bürgerlichen Riesenstaat, der die ganze Welt beherrscht und die Gesellschaft vor den Auswüchsen des reinen Sozialismus schützt. Der Laienstaat hat — oder wird es noch tun — alle katholischen Funktionen übernommen, sowohl äußerliche Zeremonien, Prozessionen, Theater bis zum Unterricht, dem Kulturstaat, der Kunstbetätigung, der Kolonisation usw. Der Laienstaat rechtfertigt seine Steuern und seine Gerichtsbarkeit nur durch sozialistische Gründe: Vormundschaft der Waisen, Schutz der Schwachen, Regelung des Handels, Sanktionierung der Ehe, Aufnahme des Neugeborenen in die

Liste der Staatsbürger usw. Es ist der wirkliche neue Katholizismus.

Der Kampf zwischen den neuen und den alten Katholiken ist darum in Wirklichkeit ein Kampf mit verrosteten Waffen, ein Kampf innerhalb einer Sekte, die im Absterben begriffen ist. Nichts ist wahrer als das, daß diejenigen, die den Katholizismus retten wollen, nichts anderes tun, als nach den Prinzipien des neuen Katholizismus und des neuen Christentums handeln: sie stützen sich auf den Staat und wirken für den Sozialismus. Die alten Katholiken möchten den Laienstaat für sich haben (wie z. B. in Belgien, wo sie die Regierung beherrschen, oder wie in Deutschland, wo das Zentrum die ausschlaggebende Macht sein möchte), und die neuen Katholiken suchen auszuführen, was die Sozialisten schon vor Jahrzehnten vorgeschlagen haben. Wenn sie ihre Existenzberechtigung beweisen wollen, so ist vor allem nötig, daß sie die alten Formen ablegen. Der römische Katholik ist heute nur noch ein Wähler oder ein Gewählter, d. h. ein Stimmvieh des Laienkatholizismus. Der neue Katholik wird ein Menschenfreund, ein Demokrat in der Kirche und schlägt soziale Hilfsaktionen vor, also etwas, was auch der atheistische Sozialist tut. Da der erstere übrigens auf den Symbolismus beim Abendmahl wenig Wert legt, z. B. die Formel von der leiblichen Gegenwart Christi wegläßt, so könnte jeder Sozialist der guten Sorte an seinem Abendmahl, das jeden mystischen Inhalt verloren hat, teilnehmen. Aber sehen denn die Modernisten gar nicht, daß sie mit den Sozialisten Propaganda machen müssen, und fordern sie denn nicht fortgesetzt zur Nachahmung des Laienstaates auf, wenn sie vorschlagen, der Katholizismus möge seine auto- und aristokratische Verfassung aufgeben? Man muß sich vergegenwärtigen, daß die Anhänger des Modernismus (Leser und

Abonnenten der Zeitschriften usw.) meistens aus jungen Priestern und bürgerlichen Laien bestehen. Die Aristokratie und die Arbeiterschaft stehen ihnen fern, die erstere, weil sie den Pomp nicht entbehren kann, die letztere, weil sie von Worten nicht satt wird. Das ist sehr wichtig, denn es zeigt, daß dieser neuen Bewegung die ökonomische Basis fehlt, und weil es enthüllt, wie im Katholizismus nachgeholt werden muß, was die französische Revolution zu tun vergessen hatte. Überblicken wir das alles, so zeigt sich uns, daß Katholizismus und Christentum ihre alten Stellungen verlassen, um andere einzunehmen; sie legen ihre alte Umhüllung ab und kleiden sich neu ein.

Nun verstehen wir auch einen Grundzug der Krisis, die heute den römischen Katholizismus erschüttert und neue Tendenzen, neue theologische, kritische und aktive Forderungen aufstellt. Der junge Klerus ist berufen, an einer Organisation teilzunehmen, die auf eine lange Herrschaft und soziale Tätigkeit zurückblicken kann. Aber was bringt ihm die ruhmreiche Vergangenheit ein? Nichts als Haß. Außer einigen Werken der Barmherzigkeit und ein wenig Elementarerziehung in seinen Lehranstalten, hat der Katholizismus nichts Positives zu tun. Man versetze sich einmal in den Zustand dieser jungen Leute! Ihnen ist vorgeredet worden, daß sie ein edles, herrliches, großes, an Überlieferungen reiches Amt antreten sollen — in Wirklichkeit haben sie aber nachher nichts anderes zu tun, als den Kindern ein wenig Katechismus beizubringen und dann und wann einmal einen Kranken im Hospital zu besuchen. Man versteht darum, wenn die jungen Leute ihren Lehrern vorwerfen, betrogen worden zu sein. Die katholische Krisis ist eigentlich nichts anderes, als eine Krisis des Hasses einer unbeschäftigten Aristokratie.

Ein ähnlicher Seelenzustand sucht die italienischen Offiziere heim. Mit Begeisterung für ihr hohes, kriegerisches Amt treten

sie in die Armee ein, um dann ihr Leben lang ein ödes Kasernendasein zu führen. Anstatt des Schlachtfeldes haben sie immer nur die Rangliste vor Augen. Ihrem Berufe nach sollten sie Helden sein, sie leben aber wie gemütliche Bürger. Dieselbe Enttäuschung und Resignation, die den Offizier erfüllt, wenn er, den Degen an der Seite, nur die Feder gebrauchen darf, erfüllt auch den Priester, dem die Macht gegeben ist, die Menschen zu erlösen, der sich aber nur damit zufrieden geben muß, die Stimmen seiner Pfarrkinder zu kaufen und zu verkaufen.

Dieses aus Nichtstun und Haß sich zusammensetzende Übel entladet sich auf verschiedene Weise: Mystik, Kritik und Unterwürfigkeit — alles dreies die Mittel, mit denen die Modernisten kämpfen, und die keinen Wert haben. Denn das Volk verlangt gar nicht, daß ihm die Priesterkaste eine glaubwürdigere Mythologie biete und ihm ein Brevier zumute, das die Heiligengeschichte authentischer enthält. Das Volk fordert von der Priesterkaste sozialen Nutzen — dann ist es fähig, alles zu glauben. Wahrhaftig alles, denn, wie ich schon gezeigt habe, hat es bereits begonnen, an das Dogma von der Materie und an die Mythologie der Entwicklungslehre zu glauben. Von Moses ist es auf Häckel verfallen und stellt sich Adam im Paradiese als ein affenähnliches Wesen der Tropen vor.

Die Modernistenbewegung beschränkt sich noch auf die lateinische Rasse. Sie ist theoretisch, abstrakt, revolutionär, der »raison raisonnante« gehorchend, die auch die französische Revolution hervorgerufen hat. In den anderen, nicht von der lateinischen Rasse bewohnten Gebieten besitzt der Katholizismus noch einen praktisch tätigen, sozialen Charakter und kann darum dem Modernismus noch widerstehen.

1) Gegen das heidnische Leben unserer Zeit und besonders gegen das katholische wendet sich wiederholt heftig Murri im ersten Bande seiner »Battaglie d'oggi« (»Kämpfe von heute«, deutsch bei Franken, Köln-Weiden) in den ankonetischen Predigten von 1905 (»La vita religiosa nel Cristianesimo«, Rom 1906). S. a. »The religious conditions of Italy« in Quarterly Review Oct. 1902 und die Broschüre: »A Pio X. Quel che vogliamo. Lettera aperta di un gruppo disacerdoti.« Mailand 1907.

2) Anonym: »Una crisi d'anime nel Cattolicismo«. 1905 (Verf. wahrscheinlich Murri).

3) Ich weiß, daß nur der alte Veuillot darüber geklagt hat und eine Polemik mit mehreren Bischöfen deswegen hatte, die seiner Ansicht nicht beipflichteten. Die Modernisten stimmen mit mir nicht überein, denn sie wollen in jeder Beziehung die modernen Umgangssprachen eingeführt wissen. Hogan hat eine Anklageschrift gegen das Latein der Handbücher gerichtet, nicht gegen das der Texte. Hogan, »Clerical Studies«, Boston 1898; P. Saintyves (wohl Houtin oder von ihm beeinflußt) »La réforme intellectuelle du clergé et la liberté d'enseignement«, Paris 1904. Bezüglich des mystischen Lateins s. Remy de Gourmont, »Le Latin Mystique«, Paris.

4) Sabatier, »Vie de St. François d'Assise«, Paris; Léon de Kerval, »St. François et les premiers franciscains« in Demain vom 10. Aug. und 28. Dez. 1906.

5) Im »Syllabus du Fidèle« kehrt häufig der Ausdruck wieder: foi d'enfants. Der Hauptinhalt dieser Schrift ist im 2. Kapitel S. 142 ff. wiedergegeben.

6) Anonym: »Una crisi d'anime nel Cattolicismo«; ferner A. Loisy, »Autour d'un petit livre«, S. 182—183; Evangelium und Kirche, deutsch von Gräve-Becker, München 1904, S. 119. Dupuis sagt in »La Crise Religieuse et l'Action intellectuelle des catholiques«, Paris 1907, S. 48: „Der Sieg des Protestantismus in einem großen Teile Europas hat nicht nur die Einheit des christlichen Glaubens zerstört, indem er ganze Völker vom Katholizismus absonderte, sondern er hat auch einen verhängnisvollen Rückschlag auf die Orientierung der Kirche selbst ausgeübt." Semeria bedauert in den Studi Religiosi 1903, S. 176, daß vor der Gegenreformation bei den Katholiken die Auslegung der Bibel zu verbreitet gewesen ist und schreibt diesem Umstande die katholischen Maßregeln gegen die ältesten religiösen Bücher zu, wie die Briefe des hl. Paulus (»Dogma e Gerarchia

nella Chiesa«, S. 67). Der erste, der auf diesen Rückschlag des Protestantismus, der alle Forschung in der Katholischen Kirche lähmte, aufmerksam machte, war P. Hecker (zit. Houtin, »L'Américanisme«, S. 42).

7) F. Bruschelli, »Sullo stato dei Seminari«, 1905, S. 51: „Das Mißtrauen ist die Eigenschaft, die unter uns vorherrscht, die wir die schlichten und ausschließlichen Repräsentanten des Katholizismus hervorbringen wollen. Allem und allen mißtrauen, das ist das Feldgeschrei. Sekten, Freimaurerei, Teufelsbeschwörung, Hochmut, Argwohn und feine persönliche Intrigen, das ist der Geist, der in jedem vermutet wird, der nicht wie sie denkt."

8) Sicherlich glaubt man an eine Sekte der „Ritter vom Heiligen Geist" unter Führung Fogazzaros. Kardinal Ferrari sagt in einem Hirtenbrief vom Jahre 1906: „. . . es ist kein Geheimnis mehr: es ist eine offene Verschwörung einer Sekte, die bestimmte Zwecke und Mittel hat." Und ein Gegner der Reform, der Priester C. Cavallanti sagt: „Die Giacomelli [s. Anm. 169] besitzt in Treviso ein Aktionszentrum des Modernismus in Verbindung mit dem Verfasser des ‚Heiligen' und allen anderen Häuptern und Förderern, die dort zusammenkommen, vielleicht um den neuen Orden der Ritter vom Heiligen Geist auszubreiten" (»Modernismo e Modernisti«, Brescia 1907, S. 390). Die Civiltà Cattolica schrieb unterm 3. Februar 1907: „Es scheint, daß die um Benedikt vereinigten Ritter vom Heiligen Geist nicht bloß Sache des Romans sind. Die Katakomben werden nun in vielen Städten errichtet werden," und sie erzählt von einer Zusammenkunft in Turin mit Vorlesungen Grafs usw. usw. Fogazzaro hat in seinem pariser Vortrage dagegen protestiert (Rinnovamento I, S. 132). Er scheint mir keine Verschwörernatur zu haben, kaum ein Vortragender für Damen zu sein. Die Klerikalen machen wirklich unnötigerweise zum Fürchten.

Ich bemerke dabei, daß unleugbar — ich weiß das aus eigener Erfahrung — in Frankreich und Italien Zusammenkünfte von Katholiken mit Reformgedanken stattfinden (eine Szene ist mit durchscheinenden Decknamen der Personen in dem 2. Kapitel des „Heiligen" geschildert, Fogazzaro, »Il santo«, Mailand 1906). Sie sind aber nicht die Ursache, sondern die Wirkung der Reaktion. Es sind Freunde, die nicht einmal heimlich zusammenkommen, wenn sie nicht verfolgt werden. Der Anschein einer Sekte ist nicht absichtlich gegeben, sondern er ergibt sich von selbst als Schutzmittel gegen Nachstellungen: Die bekannte Münsterliga, die durch eine Bittschrift an den Papst, mit angenommenen Namen unterschrieben, die Abschaffung oder Mäßigung des Index verlangte, war nichts anderes, als eine der gewöhnlichen Verschwörungen, die von den Reaktionären in Szene gesetzt werden,

um den Papst zu erschrecken (s. den Text mit einer Antwort und Kommentar in Rinnovamento 1907, Juliheft). Vgl. auch A. Cholat in Demain, 20. Juli 1906 über die Anzeige einer Verschwörung mit Teilnahme des Protestanten Sabatier.

9) Ein Beispiel jenes lächerlichen und gefährlichen blinden Glaubens, welchen die jungen Katholiken am häufigsten den alten vorwerfen. P. Sabatier, »A propos de la Séparation des Églises et de l'État« 3me ed., Paris 1906; H. Lea, »Leo Taxil, Diana Vaughan, et l'Église Romaine, Histoire d'une mystification«, Paris 1901: H. Schell, Der Katholizismus als Prinzip des Fortschrittes. 2. Aufl. 1897, S. 82 ff.; Civiltà Cattolica von 1894—1896.

10) Civiltà Cattolica, Januar 1901 u. ff. Polemik mit der Rassegna Nazionale, April 1901; Osservatore Cattolico, 15. und 16. Februar 1901 usw.

11) Monf. Turinaz, Bischof von Nancy.

12) Über das „katholische Geschäft" s. Demain, Commerce catholique vor allem im Bulletin und in den erklärenden Noten.

13) De Mun z. B. erwartete eine feindliche Aufnahme des Trennungsgesetzes, während die Franzosen um den Verkauf ihres südfranzösischen Weines mehr Geschrei erhoben haben, als um die Rettung ihrer katholischen Altäre vor den bureaukratischen Inventaren. Bezüglich der allgemeinen Gleichgültigkeit s. die Korrespondenzen, besonders die Murris im Corriere della Sera, Febr. 1907.

14) Die Modernisten haben die politischen und ästhetischen Wandlungen gewisser französischer Literaten immer mit Argwohn betrachtet. S. den Vortrag Semerias »Gente che torna, gente che si muove, gente che si avvia«. Genua 1901. Ferner die mailänder Zeitschrift In Cammino, 1901, S. 420; Cultura Sociale, 16. Okt. 1905, S. 318.

15) Die Wirkungen der katholisch-reaktionären Allianz in Frankreich sind sehr gut wiedergegeben und belegt in Sabatier, »A propos de la Séparation«. 3. Aufl. und bei Léon Chaine, »Les catholiques français et leurs difficultés actuelles«. Paris 1903.

16) Bruschelli, a. a. O., S. 74: „Die Alumnen der kleineren Diözesen sind größtenteils vom Lande." Studi Religiosi 1903, S. 27: „... der größte Teil des Klerus entstammt den ärmeren Schichten."

17) Bruschelli, a. a. O., S. 90: „Die wohlhabenden Klassen geben ihre Söhne nicht mehr her."

18) S. »Lettere di un prete modernista« (deutsch unter dem Titel „Briefe eines Priesters aus dem Modernistenlager").

19) Murri schreibt in Cult. Sociale, 1. Okt. 1905, S. 303: „Wir haben gesehen, wie Beschränkte, Unwissende, Gemeine, Nichtstuer, aus Vor-

teil Schmierige, Tatlose, fast Irrsinnige vorgezogen und gelobt wurden, wenn sie nur ein wenig sich fügten und schweifwedelten. Und dann haben wir gesehen, wie Kühne, die gegen das System gerichtete Vorschläge einbrachten, verdächtigt und bekämpft wurden und wie gute und ernsthaft strebende junge Leute mit Mißtrauen verfolgt und durch Verleumdungen in ihrer innersten Seele verletzt worden sind und daß diese dann oft verpflichtet waren, Regeln und Ratschläge zu befolgen, die oft von solchem niedrigen, gemeinen Opportunismus diktiert waren, wie sie ihn gerade fliehen zu müssen glaubten, als sie das christliche Apostolat erwählten.

20) Studi Religiosi 1907, S. 240.

21) Anonym: Quart. Rev., Okt. 1902.

22) Besonders in Süditalien ist der moralische Zustand des Klerus unglaublich. Wir verweisen nicht auf Beschreibungen von protestantischer Seite: Theodor Trede, „Der Klerus Italiens". Leipzig 1900; A. Robertson, »The Roman Catholic Church in Italy«. London 1903. Man erinnere sich nur des Falles Don Vittozzi, jenes neapolitanischen Priester-Kamorristen. Auch in Frankreich macht man mehr orthodoxe als moralische Ansprüche an den Priesterstand. S. Sabatiers Brief an den Herausgeber des Demain vom 31. Aug. 1906. Als ich dies notierte, waren die Skandale in den katholischen Lehranstalten noch nicht aufgedeckt worden. Wenn auch die Zeitungen in ihren Berichten darüber viel übertrieben haben, etwas Wahres war doch daran.

23) Das klösterliche Leben ist nicht mehr eine Stätte der Verwertung und Nutzbarmachung der Kräfte von Niedergeschlagenen und Reumütigen, sondern es ist eine Zuflucht geworden für Blöde und Schwache, eine Beschäftigung für große Kinder ohne Beruf und Beschäftigung, soweit es nicht in den höheren Graden Gegenstand der Intrige und des Strebertums ist. Schon ein sehr gemäßigter Reformist verlangte von den Klöstern: „Vor allem muß man das vollkommen kommunistische Leben wieder herstellen. Es darf nicht gestattet werden, daß einzelne Mönche Geld besitzen, eine Hauptursache der Klagen über Ungehorsam. In den Klöstern sollen Haß, Faulheit, das Dolcefarniente vermieden werden, da auch diese eine Quelle schwerer Übel bilden. Es muß den Mönchen verboten werden, allein auszugehen, in Kaffeehäuser, Weinschenken einzukehren und Familien Besuch abzustatten. Und schließlich ist besonders ein wachsames Auge auf diejenigen zu werfen, die nicht durch eine innere Stimme zum Klosterleben berufen werden, sondern die eintreten, um sich sozusagen ihren Lebensunterhalt zu sichern." Murri hat auch immer über den Verfall der Klöster geklagt. Er wünscht, daß mehr das Einsiedlerleben aufgenommen würde, nicht um aus dem Leben zu flie-

hen, sondern um davon auszuruhen und neue Kräfte für den Lebenskampf zu sammeln. Statt daß die Klöster den Unwissenden Unterhalt gewähren, sollten sie eher eine Schule für den Kampf des Christentums sein. (»B. d'O.« III, 9, 45—51 und seine Antwort im Coenobium.)

24) Alle jungen Katholiken klagen über die offenbare Unwissenheit in katholischen Dingen und finden darin den Hauptgrund der Feindseligkeit gegen die Religion. S. Dupuis a. a. O., S. 25—31. Viele Dokumente sind auch enthalten in: Rifaux, »Les conditions du retour au catholicisme. Enquête philosophique et religieuse«. Paris 1907, besonders S. 96, 314—319. (Antwort Le Roy).

25) Die erste Erneuerung der klerikalen Studien ist das zit. Buch Hogans »Clerical Studies«. Diese Frage ist immer brennender geworden. Alle modernistischen Zeitschriften beschäftigen sich mit ihr. S. die Briefe Murris an Semeria, herausgegeben unter dem Titel »La coltura del Clero« (»B. d'O.« II), den Aufsehen erregenden Aufsatz Minocchis »Gli studi religiosi in Italia« (Studi Rel. I, 1, vgl. a. Civ. Catt. vom 16. Febr. 1902).

Für die französische Bewegung ist wichtig: P. Saintyves, »La Réforme etc.«; A. Houtin, »Mes difficultés avec mon évêque«. Paris 1903; Monsl. Le Camus, »Lettre sur la réorganisation des études ecclésiastiques«. Paris 1902; Enquête des Demain über die katholischen Lehranstalten von 1906.

26) Anonymus: »Pio X. Suoi atti e suoi intendimenti. Pensieri e note di un osservatore«. Rocca San Casciano 1905.

27) Riv. di Cult. vom 16. Okt. 1906, S. 118; Studi Rel. I, S. 288: „Die Bibliotheken blieben bis 1800 stehen und die dicken Bände verstaubten einsam. Was jene konservierten Wissenschaften noch an Anreiz zu Vergleichen und Zweifeln zu bieten vermochten, das wurde in den Examenthemen und akademischen Kanzonen vollends erstickt." „Ist es nicht wahr, daß in vielen Seminaren die Bibliothek der unzugänglichste Ort des Hauses ist, zu dem die Schlüssel nur schwer erhältlich sind und der voll Staub und Stank ist? Ferner gibt es keinen Saal für literarische und wissenschaftliche Zeitschriften aus dem einfachen Grunde, weil es keine Zeitschriften gibt."

28) Desgl. S. 13.

29) Minocchi, Studi Rel. I, S. 18—19: „... Es zerreißt einem das Herz, wenn man Tausende von Mönchen und Priestern sieht, die vor die unvermeidliche Notwendigkeit gestellt sind, mehr an die Mittel zur Bestreitung ihres Lebensunterhaltes zu denken, als an die Weiterbildung ihres Geistes. Wie oft habe ich nachdenklich die Seminare und Klöster durchwandert, wenn ich die Bibliotheken seit 1800 nicht mehr fortgeführt sah!..." F. Bruschelli a. a. O., S. 58, 63, 81: „Der Honorarius bestreitet kaum die

Ausgaben für Bücher und Zeitschriften und verweigert auch die Mittel, um sich von Zeit zu Zeit von der geistigen Isolierung zu befreien." P. Fr. Falcone, »Per la riforma dei seminari in Italia«. Rom 1906, S. 40: „Die Professoren erhalten 200—300 Lire (Mark 160—240) jährlich!"

30) Anonymus: »Questioni Politico-Religiose, dopo gli ‚Atti e Intendimenti di Pio X'. Osservazioni di un prelato romano«. Rom 1905, S. 11.

31) Civiltà Cattolica, Heft 1244, 1902, S. 161.

32) Demain, 9. Nov. 1906, Ber. Vitali.

33) In queste mucide aule
I figli del secol XX rientrano nel XVI
Arsenale di lancie, giostra di cavalieri,
Per una loro teologal Dulcinea
Pugnaturi contro i mulini a vento [sic].

ebenda 2. Nov. 1906.

34) Anonymus: »Riforme! Note critico-polemiche di un sacerdote romano«. Rom [1905] (Verfasser wahrscheinlich Murri), S. 34: „In den gegenwärtigen dogmatischen Schriften bekämpft man lang und breit die Irrtümer Arius' und Nestorius', aber man verliert kein Wort oder höchstens nebenbei über die neuen Zugeständnisse, die dem Dogma täglich gemacht werden."

35) Demain, 22. Juni 1906, Aufsatz Cholats.

36) P. Saintyves, »La réforme etc.« Ich gebe hier den zusammenfassenden Bericht der Studi Religiosi IV, 87, aber in dem Buche selbst findet man höchst wichtige Tatsachen auch aus Büchern, die nicht im Handel sind, zusammengestellt. Die Zeugnisse rühren alle von Priestern her, die in den katholischen Lehranstalten, Seminaren usw. Unterricht erteilen. Auch in Frankreich besteht derselbe Kampf zwischen dem liberalen und dem reaktionären Klerus, der keinen Lehrer mit Staatsdiplom anstellen will. Die katholischen Anstalten haben ganz merkwürdige Begriffe vom Unterricht! Ein Priester, der keine Ahnung von Mathematik hatte, wurde als Lehrer für diesen Stoff angestellt, und, um seinen Schülern Unterricht geben zu können, mußte er selbst erst vorher Mathematik lernen. Sehr häufig und schrecklich ist der Haß auf theologischem Gebiete. Man vgl. die Aufstachelung der Schüler gegen ihren Lehrer A. Houtin, der als Ketzer hingestellt wurde, weil er die Falschheit der Legende vom hl. Renatus erwiesen hatte, auf welche aber das Erzbischoftum von Angers gegründet ist. S. Houtin a. a. O., S. 10.

37) P. Averri (Deckname für R. Murri), »La stampa quotidiana e la coltura generale«. Rom 1900, S. 53; Coltura Sociale, 1. Okt. 1905.

38) Die großen Tageszeitungen Italiens haben es auch aufgegeben, über die modernistische Bewegung Notizen zu bringen, da der Vatikan ihnen an-

gedroht hat, alsdann keine Nachrichten mehr zu liefern. Man weiß, daß die Korrespondenten des Corriere della Sera in Mailand (F. Carry), der Stampa in Turin (G. Aureli), des Giornale d'Italia in Rom (Ulivi) in engster Verbindung mit Monſ. Benigni, dem berüchtigten Leiter der Corrispondenza Vaticana ſtehen, der die Münſterliga ins Leben rief und einſt ein Freund Murris war, dann aber, als deſſen Blatt ſich wandte, ſeine Meinung änderte und ſich mit Leib und Seele der Reaktion verſchrieb.

39) Anonymus in Quart. Rev.; Murri, »B. d'O.« III, 75; P. Genocchi in Rass. Bibliogr. Ital., Okt./Nov. 1901; Preger, „Geſchichte der deutſchen Myſtik". Leipzig 1874. I, 229.

40) Anonymus ebenda.

41) P. Thoulouze ſpricht im Demain vom 14. Sept. 1906 ſeine Freude über ein motu proprio Pius X. aus, das ſich feindlich gegen künftige Kongregationen verhält, weil ſie die Urſache ſind „... erheblicher Vervielfältigung von Sonderverehrungen ... die die impedimenta des Katholizismus ſind."

42) Der Heilige, an den man ſich zu dieſem Zwecke wenden muß, iſt der hl. Joſef von Copertino, ein höchſt eſelhafter aber ſehr vom Glück begünſtigter Heiliger, denn ihm wurde bei allen ſeinen Prieſterexamen immer dieſelbe Frage vorgelegt. Von ihm handelt ein von den Saleſianern herausgegebenes Buch. S. Studi Rel. II, 4. Noch ſkandalöſer, wahrhaft an Magie erinnernd, ſind die Gnaden des »Propagateur de la Dévotion de St. Joseph«, die von verſchiedenen Biſchöfen verurteilt ſind. Wegen ihrer Abnormität haben ſie den Lauf durch alle Zeitungen angetreten. S. »Abus dans la Dévotion. Avis d'Evêques Français et Etrangers publiés par le Comité catholique pour la défense du Droit.« Paris. In Frankreich hat Abt Hemmer ſehr dagegen gearbeitet. In Italien erregte das Hirtenſchreiben des Monſ. Geremia Bonomelli, »Il Culto Religioso, Difetti e abusi«, Cremona 1905, großes Aufſehen (abgedruckt in Foglie Autunnali, Mailand 1906, S. 259 bis 351).

43) Das Martyrologium Hieronymitanum, das zum Beweis für die Echtheit des hl. Expedit angeführt wird, iſt ein Gemiſch von häretiſchen und literariſchen Dokumenten mit römiſchen Stadt- und Meilennamen, die in Märtyrernamen umgewandelt ſind — alſo höchſt verdächtig. Es ſcheint, daß der Name des hl. Expedit nur ein Schreibfehler von St. Elpidi iſt (P. Delehaye, Anal. Boll. XXV, 1906, I, 90; beſſer als De Feis und Ghignoni in St. Relig. V, 648—653). Der hl. Expedit hat eine ganze Literatur hervorgerufen, wovon die angegebenen Schriften die wichtigſten ſind. Er iſt im wahren Sinne des Wortes ein populärer Heiliger, ein Produkt der moder-

nen katholischen Vorstellung, der Ausdruck der gegenwärtigen Bedürfnisse. Unleugbar ist er in Neapel populärer als Christus im Evangelium.

44) Man vergleiche die »Acta Martyrum Sincera« des D. Ruinart mit den „Ausgewählten Märtyrerakten" von Gebhardt (Berlin 1902) und Knopf (Tübingen 1901). Ich spreche nicht von den Legenden des »Speculum historiale« von Vincent de Beauvais (XIII. Jahrh.) und der »Legenda aurea« des Jacopo de Voragine (XIII. Jahrh.). S. das Kapitel „Geschichtsreformen".

45) Zwei lange Polemiken haben die Schriften des Kanonikus Casabianca, »La Santa Sindone« [Das Leichentuch Christi] (Bull. trimest. des anciens élèves de St. Sulpice, 15. Nov. 1903, Paris) und des P. De Feis, »La Santa Casa di Nazareth e il Santuario di Loreto (Rass. Nazionale 1905) und von Ulisse Chevalier, »Notre-Dame de Lorette. Etude historique sur l'authenticité de la Santa Casa«, Paris 1906, hervorgerufen, in welchen die Meinung vertreten wird, daß kein einziges Dokument die wunderbare Überführung beweist, und daß die Tradition nicht über 1400 hinaus zurückgeht, denn vor dieser Zeit weiß man nichts davon. Die Schriften riefen unter den alten Katholiken einen heftigen Skandal hervor, bei den jungen dagegen warme Anteilnahme, wie auch bei nichtkatholischen Denkern. Auch die Tageszeitungen beschäftigten sich mit ihnen. Viele andere Heiligtümer erwartet das gleiche Schicksal. [Man denke an den hl. Rock zu Trier! In mehreren Orten wird sogar die Vorhaut Christi aufbewahrt und — verehrt! s. Alfons Müller, »Das Präputium, die hl. Vorhaut«, Frankfurt a. M., Neuer Frankf. Verlag. E.]

46) [und dann steht in den Zeitungen, es sei wieder ein kostbares altes Kunstwerk — frech gestohlen worden! E.]

47) P. De Quirielle schreibt im Demain vom 15. Dez. 1905, daß die Kirchen Frankreichs „mit bejammernswertem Zierrat geschmückt und mit scheußlichen Bildwerken ausgestattet sind im Gegensatz zu den Hauptwerken unserer alten Skulptur . . ." Und in Italien werden, wie der unbekannte Verfasser in »Riforme!« schreibt, „die Kirchen mit staniolbeklebten Holzleuchtern, mit Figuren aus Papiermaché oder Gips in fürchterlicher Haltung und mit noch schrecklicheren Gesichtszügen, glänzend grell bemalt, wahrhaft überschwemmt". In »Questioni Pol.-Rel.« beschwert sich ein anderer Anonymus auch darüber. [Man findet solche Holzleuchter auf jedem Altar jeder italienischen katholischen Kirche. Erst glaubte ich, daß sie auf den abgeräumten Altären nur den Interimsschmuck bilden, um die kostbaren Leuchter aus Silber oder Bronze, die ich in den Sakristeien vermutete, nicht dem Diebstahl auszusetzen. Aber einmal bekam ich beim Fest Johannes des Täufers diese Leuchter sozusagen „in amtlicher Tätigkeit" direkt neben dem

Reliquar mit den Knochen des schlichten Bußpredigers, vor dem der Erzbischof seine Verehrung bezeugte, zu sehen; ich sah sogar die Rückseite. Sie waren nämlich nur halb, genau so wie die Theaterrequisiten in der Mitte durchgeschnitten, so daß man hinten nicht nur das Holz, sondern auch die aufgetragene Stuckschicht sehen konnte. Was hier in der alten Kunststadt Florenz am Festtage ihres Hauptortsheiligen ohne Scham als Altarschmuck verwendet wird, das muß man bei kleineren Kirchen, die zwar früher auch kostbaren künstlerischen Kirchenschmuck besaßen und noch besitzen, erst recht entschuldigen, denn da kann sich der Pfarrer auf den Geschmack seiner Bauern berufen. Das Entsetzen aller Kunstfreunde ruft es hervor, wenn sie alte wertvolle Kunstwerke, besonders Madonnen- aber auch Heiligenbilder mit allerhand Blechkram, wie Devotionsherzen, Rosenkränzen, Uhren behangen und das Haupt mit Blechkronen benagelt sehen müssen. Die Benagelung ist sicher ein noch junger Brauch, bei dem Fresko in SS. Annunziata zu Florenz liegt sie etwas mehr als fünfzig Jahre zurück. Und diese Benagelung bildet ein besonderes Weihefest, das in gewissen Abständen wieder gefeiert und dann Anlaß zu Wallfahrten wird. E.] Man ist jetzt bestrebt, in den Seminaren die Kunstgeschichte als offiziellen Lehrgegenstand einzuführen, damit die jungen Priester Respekt vor den alten Kunstwerken bekommen und als kunstbegeisterte und -verständige Führer den Fremden dienen können. S. die Vorschläge der florentiner Diözesansynode von 1905 und »Costantini, Nozioni d'Arte per il Clero«, Florenz 1907.

48) [In manchen Gegenden Italiens, besonders aber in Tirol, findet man an allen Wegbiegungen Kruzifixe, die mehr als die überlieferten Wundmale zeigen; als Gegensatz zu diesem Schwelgen in Blut sind reichlich schöne Sebastiane und glänzende Floriane vertreten. E.]

49) [Der Verfasser hat die Verhältnisse der Renaissance im Auge, wo die künstlerische Ausschmückung der Kirchen häufig von den Päpsten direkt ausging, die Erhaltung und Erneuerung der Kirchen zwar sehr oft auch Laienkörperschaften oblag (wie den Zünften in Florenz), aber der künstlerische Schmuck doch immer im Rahmen oft sogar in direkter Übereinstimmung mit den Worten des Missale geschaffen wurde (S. Brockhaus, „Michelangelo und die Mediceerkapelle", Leipzig 1909). Man verwechsle damit nicht die von Laien ausgehenden Anregungen zur künstlerischen Belebung der Kirchengebäude in unserer Zeit (Dresdner Ausstellung 1906, Münchner Ausstellung 1908/9). E.]

50) [Bei dem feierlichen Requiem für Papst Leo XIII. in Florenz hatte man zur Erhöhung des feierlichen Eindruckes und zur Bezeugung des Schmerzes der Kirche zwar im Domchor einen Interimssarg aufgebahrt,

den viele hohe silberne Leuchter umstanden und um den das Domkapitel vollzählig versammelt war. Aber als der Erzbischof das Amt zu zelebrieren begann, ertönte auf der Orgel eine — flott gespielte Walzermelodie! In Tirol kann man beim Hochamt Schnaderhüpfelmelodien zu hören bekommen. E.]

51) Anonymus in Quart. Rev. a. a. O.

52) Murri »B. d. O.« III, 82 und das ganze 7. Kapitel; Anonymus, »Pio X. Suoi atti etc.« 1905, S. 60.

53) »Riforme!«, S. 53—54.

54) Klein, »Au pays de la vie intense«, Paris 1904.

55) Murri.

56) S. a. Huysmans.

57) So z. B. bewahren Mönche in der Portiunkulakirche bei Assisi das Herz des hl. Franz auf, während sein Körper in Assisi ruht. Wenn das wahr wäre, so würde das voraussetzen, daß die Freunde des Heiligen unmittelbar nach dem Tode aus seinem noch warmen Körper das Herz herausgeschnitten hätten! Es gibt aber kein Dokument aus jener Zeit, das eine solche Pietätlosigkeit bezeugte.

Es ist wichtig, hier festzustellen, daß viele Neukatholiken in den Fußstapfen des Protestanten Sabatier wandeln und die Franziskanerbewegung kritischer betrachten. Man versteht diese Sympathie für den hl. Franz und für Sabatier, weil uns aus Sabatiers Buch ein viel natürlicherer Franz entgegentritt, als ihn die Vorstellung des 17. Jahrhunderts geschaffen hatte. Das war ein Heiliger, der so vollkommen der Kirche untertan und so orthodox war, als wenn er nach dem tridentinischen Konzil gelebt hätte. Und dabei kann nicht einmal die Katholische Kirche sich das Verdienst anmaßen, ihn bekehrt zu haben! Was aber hat die Kirche im Laufe der Zeiten aus dem ehemaligen Schüler des Petrus Waldus gemacht? Man braucht nur die bildlichen Darstellungen des Heiligen anzusehen! Von den Schriften und Traktätchen, die von Franziskanern über ihren Stifter verfaßt wurden und heute noch verfaßt werden, ganz zu schweigen. In Sabatiers Werk verliert der Heilige nicht seinen Respekt vor Rom, aber er ist doch eine unabhängige Figur, ein Original, gesund, von natürlichem Leben erfüllt, aber nicht so, wie ihn der Katechismus des 17. Jahrhunderts darstellt. Das scheint mir das Hauptverdienst Sabatiers zu sein, daß er das Klischee zerbrochen hat, um den Menschen wieder erscheinen zu lassen. Trotzdem bedaure ich in etwas die Wirkung seines Buches: ich finde in den Wallfahrten des internationalen Publikums [die zum größten Teil wohl den Fresken Giottos gelten — E.] nach Assisi zuviel Oberflächlichkeit,

besser gesagt: zuviel Neugier und literarisches Interesse, zuviel Sentimentalismus und Pseudomystik, die zum guten Ton einer gewissen christlichsein wollenden Gruppe der römischen Aristokratie gehört.

Wirkliche Franziskaner gibt es nirgends, und wenn es welche gäbe, würden sie sich weder zeigen, noch Vorträge halten, noch mit Büchern oder Gedichten oder Bibliographien von sich reden machen, denn die wirklichen Franziskaner wären Gegner der Kirche und ihres Prunkes.

58) Bonomelli a. a. O.

59) Man denke an die Jesuiten. Ihre Civiltà Cattolica hat 12 000 Abonnenten und eine Jahresbilanz von 220 000 Lire (ungefähr 175 000 Mk.). Alle für die Seminare vorgeschriebenen Bücher waren einmal ausschließlich Werke der Jesuiten, und den Familien empfahl man zur Erholung die Lektüre des Bresciani.

60) Vgl. die nach der Wahl Pius X. erschienenen und hier schon zitierten Bücher. Alle rühren von römischen Prälaten her, die also das Milieu genau kennen.

61) Diese Internationalität, welche die Modernisten für den Kardinalskörper als Vertretung der gesamten römisch-katholischen Christenheit der ganzen Welt ersehnen, findet sich jetzt nur bei den Jesuiten! S. die Schrift des Priesters Joseph Eichy, eines Polen von Geburt, jetzt in der Diözese Montevideo tätig: »Il male dei mali nella Chiesa« (Das Übel der Übel in der Kirche), Florenz 1907. Ein Jahr vorher hatte er an alle bemerkenswerten Katholiken einen gedruckten Brief verschickt, in welchem er eine proportionale Vertretung der Bischöfe in den Konzilen verlangte. Er wollte z. B., daß der Erzbischof von Köln eine Anzahl von Stimmen auf sich vereinige, die der Kopfzahl seiner Gläubigen entspräche, d. h. daß er mehr Stimmrecht besäße als die Bischöfe der kleinen italienischen Nester Todi und Ascoli. Im zweiten Briefe eiferte er gegen die Vorherrschaft des zentralen Elementes der Kirche und protestierte gegen die Ernennung weiterer fünf italienischer Kardinäle als gegen die Beschlüsse des tridentinischen Konzils verstoßend. Außerdem sagte er, beweisen zu können, daß der Papst Häretiker geworden sei, weil er in der römischen Frage skandalöserweise gegen die göttlichen und kirchlichen Gesetze verstoße.

62) Zur Information über die Zustände im heutigen Rom, die Kongregationen, die kirchliche Diplomatie usw. s. die „Briefe eines Priesters aus dem Modernistenlager".

63) S. die Schriften Sabatiers; den ganzen Demain; Supplique aux Evêques de France (Figaro, 1. April 1906), unterschrieben u. a. vom Prinzen d'Aremberg, Brunetière, D. Cochin, G. Goyau, d'Haussonville,

de Lapparent, A. Leroy-Beaulieu, R. Saleilles, P. Thureau-Dangin, de Vogüé: d. i. Mitgliedern der Akademie, des Katholischen Instituts, des Parlaments und den Einwohner des Quartiers in St. Germain. Diese Eingabe hatte jedoch so schlechte Aufnahme gefunden, daß sie das zweite Mal anonym erschien: »Supplique d'un groupe de catholiques français au Pape Pie X.«, Paris 1906.

64) Wie man oben sah, wollten einige Newman aus verschiedenen Gründen zu den alten Autoren rechnen. Er ist jedoch ein neuerer. Siehe Pillon in »Critique Religieuse« 1878, S. 130—145; Année Philosophique 1900, S. 197; 1901, 274; 1903, 249.

65) Für den angelsächsischen Einfluß im Katholizismus wie über die Grundlagen des Katholizismus und seine Geschichte in den Vereinigten Staaten ist das Hauptwerk mit reicher Bibliographie: Houtin, »L'Américanisme«, Paris 1904. S. auch Klein, »Au pays de la vie intense«, »La découverte du vieux monde par un étudiant de Chicago«, 1907; Tyrrell, »Through Scylla and Charibdis, or the old and new theology«. Deutsch von E. Wolff, Jena 1909. London 1907. Diesem Enthusiasmus stimmt nicht bei: P. Joseph De Léoniſſe, »La situation religieuse aux États Unis« (Etudes Franciscaines, Okt. 1903).

66) Nitti, »Il Socialismo Cattolico, Turin 1891. Hierzu als Ergänzung für den später entwickelten italienischen Teil: Murri, »B. d'O.« IV; T. Veggian, »Il movimento sociale cristiano nella seconda metà del secolo XIX«, Vicenza 1902.

67) Vertreter dieser Richtung ist: Toniolo. S. Rivista Internazionale di Scienze Sociali.

68) Aufsatz Vitalis im Demain, 23. Februar 1906.

69) Das ist ein ganzes Kapitel in der Geschichte unserer Zeit, das man nicht in einer Anmerkung geben kann. Die Dokumente finden sich auch deutsch übersetzt im Anhang zu den „Briefen eines Priesters aus dem Modernistenlager".

70) Mons. Mignot in den Stud. Rel. IV, 521—522.

71) Das ist die Meinung der jungen Katholiken (Demain, Ref. Williams I, 1; Loisy, »Histoire du Canon de l'Ancien Testament«. Paris 1890, S. 285; Semeria, »Dogma e Gerarchia«, S. 392 usw.) und vieler Protestanten und Dissidenten. Bezüglich der Katholiken s. nur: Saleilles, »La Méthode historique et la Bible«, S. 12; R. Beudant in der Enquête; M. Rifaux, »Les conditions du retour«, S. 104—105.

72) Diese Verbote aus sozialen Motiven besprach ein Vortrag, den P. G. Genocchi am 26. April 1905 in Rom hielt. S. den Bericht Vitalis

im Demain vom 6. April 1906. Die Società di S. Girolamo verhält sich dieser traditionellen Anlehnung des Katholizismus gegenüber ablehnend, wie ich im 3. Abschnitt ausführen werde.

73) A. Houtin, »La question biblique chez les catholiques de France au XIX siècle«, 2 me ed. Paris 1902; »La question biblique au XX siècle«, Paris 1906, und die anderen im 4. Abschnitt zitierten Werke.

74) R. Murri, »B. d'O.« III, 29. »La Vita Religiosa nel Christianesimo«, Rom 1906, S. 5, 132—133 usw.

75) Murri, »Riv. di Cult.«, 1. Sept. 1906, S. 79; O. P. Weiß, »Reformen der Religion und reformierte Religionen unserer Zeit«; Tyrrell, »A much abused Letter«, London 1906, S. 61—62; Fogazzaro, »Il Santo«, S. 307—308.

76) Venticinque anni di Storia, S. 170, 279; Atti del Congresso Eucaristico di Venezia, S. 140; Demain vom 5. Jan. 1906; Fogazzaro im Rinnovamento, Febr. 1907; Tyrrell, a. a. O.

77) Das hat vor allem Murri gesagt, aber die Sache leuchtet dem hohen Klerus noch nicht ein. S. a. T. Gallarati-Scotti, »Lettera al Direttore della Cult. Soc.«, 21. Mai 1906, S. 171.

78) Riv. di Cult. 1. Dez. 1906, S. 174.

Anmerkungen zum zweiten Teile

79) Der Einfluß Schopenhauers oder besser gesagt seine Übereinstimmung mit der Philosophie der Immanenz wird von Buonaiuti bestätigt: „Als ich den zweiten Band von Schopenhauers Hauptwerk las, schien ich eine klare Vorrede zu Bergsons Intuitionismus vor mir zu haben. Ich sah dem Instinkt und dem Willen eine höhere Bedeutung zugemessen, welche die Auffassungen Le Roys, Wilboys, Milhauds und teilweise auch Blondels belebte." Bezüglich Milhauds stimme ich nicht bei, denn dieser ist ein Rationalist und hat nichts Übereinstimmendes mit Schopenhauer. Sein Name hätte durch den G. Remacles ersetzt werden sollen. Stud. Rel. 1905, S. 495; »Essai sur le caractère général de la connaissance«, Rev. de Mét. et de Mor., 1893, t. I, S. 249; »La valeur positive de la psychologie«, 1894, t. II, S. 153; »Du rapport entre la pensée et le réel«, 1894, t. II, S. 623; »Recherches sur une méthode en psychologie«, 1896, t. IV, S. 129; — 1897, t. V, S. 320; — 1899, t. VII, S. 127. — Die Idee des Unbewußten beherrscht die ganze Philosophie der Tat; sie findet sich bei Newman, der Schopenhauer nicht gekannt haben kann, und bei Blondel. Auch Tyrrell dient sie für seinen Vergleich der unsichtbaren Kirche mit der sichtbaren, der Religion mit der Theologie. Tyrrell, »A much etc.«, S. 52 ff., 95 ff.; vgl. auch von Hügel, »Experience and Transcendence«. Dublin Review, April 1906. — Bezüglich des Fideismus vgl. M. Hébert, »L'évolution de la foi catholique«. Paris 1905.

80) Dimnet, »Annales de Philosophie Chrétienne«.

81) Newman, »Psychologie de la Foi« par Henri Brémond, Paris. I. Kap., Anm. 7.

82) Brémond, »L'inquiétude religieuse: Aubes et lendemains de conversion«. Paris, S. 114 ff.

83) Nachstehend die Hauptwerke von und über Newman, zitiert nach der ersten Auflage; fast alle sind jedoch von Longmans, London, neu gedruckt worden:

An Essay on the Development of Christian Doctrine, 1848 [enthält zum erstenmal die Idee von der Entwicklung des Dogmas];

An Essay in Aid of a Grammar of Assent, 1870 [Psychologie des Glaubens und zum erstenmal die Idee: die Zustimmung ist unabhängig von der Vernunft];

Predigten:

Parochial and Plain Sermons, 8 Bde. 1840—1891;

Fifteen Sermons preached before the University of Oxford, 1826—42;
Sermons on various occasions,
Sermons upon subjects of the Day,
Discourses addressed to mixed Congregations,
Lectures on the Doctrine of Justification,
Theological Tracts,
Discussions and Arguments und andere Predigten, in denen sich die Ideen seiner beiden obigen Hauptwerke im Keime finden.

Essays und historisch-religiöse und nicht religiöse Abhandlungen:
Essays Critical an Historical,
Historical Sketches,
The Arians of Fourth Century;
Two Essays on Miracles;
Meditations and Devotions;
Certain difficulties felt by Anglicans in Catholic teaching considered [enthält u. a. den Brief an Duke of Norfolk über die politische Autonomie der Katholiken].

Sein Leben betreffen:
Lettres and Correspondence during his Life in the English Church;
Apologia pro Vita Sua.

Verse und Romane:
Verses on various occasions;
The Dream of Gerontius;
Los and Gain;
Callista.

Biographische Schriften und andere Studien über ihn:
Thureau-Dangin, »La renaissance catholique en Angleterre«, Paris [Hauptwerk].
Ferner sind zur Kennzeichnung seiner Stellung im Modernismus und in der Katholischen Kirche wichtig:
Brémond, »L'inquiétude relig. etc.«,
» »Newman: essai de biographie psychologique«, Paris 1905.

Newman im Lichte der Protestanten:
Sabatier, »Esquisse d'une philosophie de la religion«, Paris 1897;
A. Gout, »Du Protestantisme au Catholicisme. Le cardinal Newman.« Anduze 1904.

Loisy über Newman:
Loisy, »Evangelium und Kirche« und desselben Verfassers anonyme mit Firmin unterzeichnete Aufsätze in Rev. du Clergé Français, 1898.

Deutsche Autoren:

Blennerhasset, »J. H. C. Newman, Ein Beitrag zur religiösen Entwicklungsgeschichte der Gegenwart«. Berlin 1904.

F. X. Kraus, Aufsätze in der Deutschen Rundschau.

84) X. Moisant, »Les sources de la nouvelle méthode« (Études, 1901, S. 331). Birot, »Le mouvement religieux, Études et discours«, Paris 1901. Le Roy, »Sur quelques objections à la Nouvelle Philosophie« (Revue de Métaphysique et de Morale, 1901, S. 295). Boutroux, »Pascal«, 1900. V. Giraud, »La philosophie religieuse de Pascal et la pensée contemporaine«. Paris 1904. Laberthonnière, »L'apologétique et la méthode de Pascal« (Essais de Philosophie Religieuse, S. 191—219). H. Janßens, »La philosophie et l'esprit de Pascal«, Paris 1907.

85) Le Bon, »L'Évolution de la Matière«. Paris 1905, S. 299. Vgl. auch Ed. von Mayer, »Technik und Kultur«. Berlin 1906.

86) Mach, »Die Mechanik in ihrer Entwicklung«, Leipzig 1883; »Ökonomische Natur der physischen Forschung« (Sitzungsberichte der Wiener Akademie, 25. Mai 1882). Eugen Dreher, »Die Grundlagen der exakten Naturwissenschaft im Lichte der Kritik«. 2. Aufl. Dresden 1904. M. Carrière, »Das Wachstum der Energie in der geistigen und organischen Welt«. (Abhandlungen der kgl. bayer. Akademie der Wiss., I. Teil, XXX, 3.) München 1892. James, »The sentiment of rationality« (Mind, Juli 1879, abgedruckt in Will-to-Believe 1899). G. Milhaud, »Leçons sur les origines de la science grecque«, Paris 1893; »Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique«, Paris 1894; »Le Rationnel«, Paris 1898. Poincaré, »Science et Hypothèse«, Paris 1903; »La valeur de la Science«, Paris 1905. Zu erwähnen ist hier auch der katholische Physiker Duhem mit seinen »Réflexions au sujet des théories physiques« (Revue des quest. scient. 1892); »La physique expérimentale« (ebenda 1894) und sein zusammenfassender Aufsatz »Physique de croyant« (Ann. de Phil. Chrét. Okt./Nov. 1905). Ferner vom selben Verfasser: »L'évolution de la méchanique«, Paris 1903; »L'évolution des théories physiques du XVII siècle à nos jours« (Revue des Quest. Scient. Okt. 1896). Pasquale del Pezzo, »Le ribellioni della scienza«. Neapel 1895. Le Roy, Verschiedene Aufsätze über die neue Philosophie der Wissenschaften in Revue de Mét. et de Mor. Science et philosophie. 1899/1901. Darunter besonders: »Un positivisme nouveau« (März 1901). »Quelques objections adressés à la nouvelle philosophie«, 1891. »Logique de l'invention«, 1905. »Réponse à M. Couturat sur le nominalisme«, 1900. Zusammen mit Vincent, »Sur la méthode mathématique«, 1894; »L'idée de nombre«, 1896. In derselben Richtung bewegen sich J. Wilbois, »La méthode des sciences phy-

siques«, 1899—1900, und die populariſierenden Schriften von R. d'Adhémar, Profeſſor an der katholiſchen Univerſität in Lille: »Le Triple Conflit«; »La Philosophie des Sciences et le Problème Religieux«; »Les variations des théories de la science«; alle in der Coll. Science et Religion von Bloud in Paris erſchienen.

87) Émile Boutroux, »De la Contingence des lois de la nature«, Paris 1874; derſ., »De l'idée de loi naturelle dans la science et dans la philosophie«, Paris 1895; »Études d'histoire de la philosophie«, Paris 1897. Bergſon, »Essai sur les données immédiates de la conscience«, Paris 1889; »Matière et Mémoire«, id. 1894; »Introduction à la Métaphysique« (Revue de Métaphysique et de Morale, 1903, 1—36).

88) George Tyrrell, »Nôtre attitude en face du pragmatisme« (Annales de Philosophie Chrétienne, Dez. 1905). B. de Sailly, »Les ingrédients de la philosophie de l'action« (id. Nov. 1905). G. Vailati und M. Calderoni (Aufſätze im Rinnovamento); M. Hébert, »Le Pragmatisme«, Nourry 1908.

Eine Bibliographie des Pragmatismus findet ſich im Leonardo, her. von Papini, III. Jahrg., 1905.

89) Newman, »Gramm. of Ass.«, S. 330.

90) Brémond, »Newman, Psychologie de la foi«, S. 13—34 u. 201.

91) Newman, »Univ. Sermons«, II, 7.

92) Newman, »Certain difficulties«, 427 ff.

93) Laberthonnière, »Essais de Philosophie religieuse«. Paris 1903, S. 220.

94) Simon le Cyrénéen beginnt ſein Buch folgendermaßen: „1a) Die authentiſche Anzeige der religiöſen Pflicht erfolgt durch das Gewiſſen genau ſo wie bei jeder anderen moraliſchen Pflicht. Daraus folgt, daß, wo das Gewiſſen ſtumm oder ratlos bleibt, es der religiöſen Pflicht genau ſo wie jeder anderen Verpflichtung auch geht, ſie bleibt im Zweifel mit ſich ſelbſt und ohne Folgen für die moraliſche Verantwortlichkeit des Subjekts. ... Religion und wahre Religion zu haben, heißt: aufrichtig die religiöſe Pflicht erfüllen, die das Gewiſſen anzeigt und zu beachten, ob das Gewiſſen uns bei dieſer Anzeige auch Unvollkommenheiten und Irrtümer meldete. Das iſt alles, was die Religion braucht, um Gott zu gefallen und den — nehmen wir auch an: übernatürlichen — Zweck zu erreichen, dem Gott uns zuführen will" (S. 1). — Die Ähnlichkeit dieſer Anſicht mit derjenigen Berkeleys fand ich daraufhin in einem Artikel Wehrlés in Quinzaine, 1904, S. 18 ausgeſprochen: »Le Christ et la croyance catholique«.

95) Mit vielem Behagen zitieren ſie den Schlußpaſſus von Newmans Brief an den Herzog von Norfolk, der zwar nicht für die Öffentlichkeit be-

stimmt war und dessen Veröffentlichung Newman wahrscheinlich mißbilligen würde (Newman, »Certain difficulties etc.«, II, 241, 243. Vgl. auch S. 217).

96) Siehe vor allem die drei bemerkenswerten lebhaften Aufsätze im Demain von A. Léger (25. Mai 1906), A. Cholat (22. Juni 1906) und M. Rifaux (17. Aug. 1906): »La valeur de la personne morale«; ferner: Imbart de la Tour, »Des conditions d'une Renaissance religieuse et sociale en France«, Paris 1907: „Die Wiedergeburt des Christentums wird weder das Werk einer Mehrheit noch das einer Regierung sein, weder der Gesetze noch der Kraft; sondern sie wird die Errungenschaft langsamer, geduldiger, allmählich fortschreitender, friedlicher, geistiger Arbeit sein — zunächst müssen wir unsere Methoden reformieren." So hat auch Murri erklärt, daß die Enthaltung vom Wahlakt (das Nonexpedit) nicht immer nur aus Gehorsam gegen den Vatikan geschehen müsse, sondern sehr wohl ein bewußter, freier Willensentschluß sein könne. [Inzwischen freilich haben ihn die Ereignisse so gedrängt, daß er Anfang 1909 sich selbst als Kandidaten wählen ließ und ruhig die Exkomunikation auf sich nahm, die deswegen über ihn verhängt wurde. Er erklärte sogar, er habe sich nie mehr in Übereinstimmung mit Christus gefühlt, als gerade bei der Annahme der Kandidatur. E.]

97) I. Epistel St. Pauli an die Korinther 9, 19—23.

98) Prezzolini, »L'Arte di Persuadere«. Florenz 1907, S. 23—25.

99) Laberthonnière, »Essais«. Sebastian Franck, »280 Paradoxen«. »Historia Bibliae hodie, heri et in perpetuum« (Par. 106); „Adam isset noch täglich von disem Buch den todt — würt noch täglich aus dem Paradeiß getrieben ..." (Par. 26). S. a. Prezzolini, »Sebastian Franck, l'enfant terrible de la Réforme« (Revue du Nord, Rom 1906). An anderen Stellen gebraucht Laberthonnière ganz mystische Ausdrücke, z. B.: „Man muß Gott zu werden suchen", die häufig in der „Deutschen Theologie" und in den „Predigten" Meister Eckeharts vorkommen. Laberthonnière zitiert häufig die Mystiker, außer den deutschen (von diesen besonders Tauler) auch häufig die spanischen, aber immer nach den lateinischen Ausgaben.

100) Semeria, »Venticinque anni di storia del Cristianesimo nascente«. S. 75—79.

101) J. Wehrlé, »Une soutenance de thèse« (Ann. de Phil. Chrétienne. Mai 1907).

102) A. Gratry, »De la connaissance de Dieu«. Paris 1881; ders., »De la connaissance de l'âme«. Paris 1898; Caro, Jouffroy 1865; ders., »Problèmes de Morale Sociale«, 1876; Ravaisson, »Rapport sur la Philosophie en France« ecc. 1868; Charaux, »La Méthode Morale«, 1866; ders., »La Pensée et l'Amour«. Paris 1869; Hyppolite de Cossoles, »Le Doute«,

1867; Ollé-Laprune (Blondels Lehrer), »La philosophie de Malebranche«. Paris 1870; derſ., »De la certitude morale«. Paris 1892; derſ., »La philosophie et le temps présent«. Paris 1898; derſ., »Le prix de la vie«. Paris 1892; G. Fonſegrive, »Essai sur la morale d'Aristote«. Paris 1881; derſ., »Les sources de la paix intellectuelle«. Paris 1899.

103) Blondel, »L'Action, essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique«. Paris 1894, S. 105—106.

104) Aug., Buch des Meiſters, Kap. XI.

105) Eccl. XVIII, 6.

106) Hier ſeien die Hauptſchriften Blondels angeführt: ſein ſchon zitiertes Buch »L'Action etc.«, ſowie die Artikel und Broſchüren: »Lettre sur les exigeances de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux« (Annales de Philosophie Chrétienne), 1895—1896; »Une des sources de la pensée contemporaine: l'évolution du Spinozisme«, 1894; »Le Christianisme de Descartes« (Rev. de Mét. et de Mor. Paris 1896); »L'illusion idéaliste (id. 1898); »Du principe élémentaire d'une logique de la vie morale«. Mémoire au Congrès International de Philosophie. Paris 1900; »Histoire et Dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne« (Quinzaine 1904); »Léon Ollé-Laprune« (Denkſchrift, nicht im Handel). Paris; »De la valeur historique du dogme« (Bull. de littérature ecclés. 1906); in Vorbereitung: »L'esprit chrétien«.

Populär geworden iſt Blondel erſt durch Laberthonnière, der viel gewandter im Ausdruck und auch im Nichtſagen iſt. Seine beiden Hauptwerke: »Essais de philosophie religieuse«. Paris 1903 und »Le réalisme grec et l'idéalisme chrétien«, id. 1904 ſind auf den Index geſetzt, aber es dürfte einem Inquiſitor ſchwierig ſein, verdammenswerte Sätze nachzuweiſen. Außer dieſen Werken ſchrieb er viele Aufſätze und Rezenſionen in den von ihm nach Dénis' Tode (1905) geleiteten Annales de Philosophie Chrétienne.

107) Ich erinnere nochmals an Sebaſtian Franck, der in der Vorrede zu ſeinen „Paradoxen" (neu erſchienen Jena 1909) die unſichtbare Kirche ſchon ähnlich wie Tyrrell auffaßte: „Die Kirche iſt ja nicht etwa ain ſonderer hauff / und fingerzaige Sekt / an Element / zeit / perſon und ſtatt gebunden / ſonder ain gaiſtlicher / onſichtbarer leib aller glieder Chriſti / aus gott geborn / und in ainem ſinn / gaiſt und glauben / aber nit in einer ſtatt / oder etwa an ainem ort eußerlich verſamlet / das man ſie ſehen / und mit fingern möge zaigen / ſonder die wir glauben / und nit ſehen / dann mit gleich gaiſtlichen augen des gemüts und innern menſchens: nämlich / die verſamlung und gemain

aller recht gotsfrummen und gutherßigen neuer menschen / in aller Welt durch den Hailigen gaist in dem fried Gottes mit dem band der lieb zusammengürt / außer deren kain hail / Christus / Gott / verstandt der Schrifft / Hailiger Gaist / noch Evangelium ist.

In und bei diser bin ich / zu der sene ich mich in meinem gaist / wo sie zurstreiet unter den Haiden und unkraut umbfäret / und glauben dise gemainschaft der Hailigen / kant aber nit zaigen / bin aber gewiss das ich in der kirchen bin / sey wo ich wöll / such sie deshalb / wie auch Christum / weder hie / noch dort ..."

Tyrrell erklärt den Begriff der unsichtbaren Kirche in »A much ab. Letter« 62 ff., als „Gott, der uns in Christus und in allen diesen ähnlichen früheren, gewärtigen und zukünftigen Menschen in Erscheinung tritt, demnach sie allen, gleichviel welchen Bekenntnisses, die in einem Grade aus Liebe zu Gott sich selbst verleugnet haben." [Die Idee der unsichtbaren Kirche ist übrigens bereits von Luther im Katechismus ausgedrückt: „Gemeinschaft der Heiligen usw."]

108) »Da Dio o dagli uomini?« (Rinnovamento, April 1907).

109) Tyrrell, »A much ab«. S. 77.

110) Ebenda S. 83.

111) W. J. Williams, »Newman, Pascal, Loisy and the Catholic Church«. London 1906, S. 149; M. D. Peter, »Una nuova apologia cattolica« (Rinnovamento, Mai 1907).

112) G. Gentile, »La filosofia dell'immanenza« (La Critica, 20. Nov. 1906).

113) Der Artikel Le Roy, »Qu'est-ce qu'un dogme?« (Quinzaine, 16. April 1905) bildet erweitert zusammen mit den Angriffen, die er hervorgerufen, und seinen Erwiderungen das Werk von 338 Seiten »Dogme et Critique«. Paris 1907.

114) Laberthonnière, »Essais«. S. 272.

115) I. Br. d. h. Ap. Joh. 2, 24.

116) I. Br. an Tim. 6, 20.

117) Adversus Cresconium III, 30; P. Hogan, »Cler. St.«

118) Newman-Brémond, »Le développement etc.« S. 5.

119) Bossuet, »Premier advertissement aux protestants.«

120) Vincenz von Lerinum, »Commonitorium pro catholicae fidei antiquitate et universitate adversus profanas omnium haereticorum novitates. Her. v. D. A. Jülicher. Freiburg 1895, Kap. XXIII, 28—30.

121) Der Evolutionismus Lerinas ist aber auch zuweilen sehr verwässert und daher mit Reserve zu genießen. Z. B. sagt er unmittelbar darauf:

»Christo vero ecclesia, sedula et cauta depositorum apud se dogmatum custos, nihil in his umquam permutat, nihil minuit, nihil addit; non amputat necessaria, non adponit superflua; non amittit sua, non usurpat aliena; sed omni industria hoc unum studet, ut vetera fideliter sapienterque tractando, si qua illa sunt antiquitas informata et inchoata, accuret et poliat, si qua iam expressa et enucleata, consolidet et firmet, si qua iam confirmata et definita, custodiat . . .« ebenda 32.

122) S. Newman-Brémond, »Le développement etc.« S. 36, Anm. 1.

123) Newman, ebenda. S. 40.

124) Loisy, »Evangelium u. Kirche«. S. 9.

125) Ebenda S. 12.

126) Ebenda S. 79.

127) Loisy, »Autour. etc.« S. 47.

128) Ebenda 197.

129) Ebenda S. 192.

130) Ebenda S. 195.

131) Ebenda S. 196—197.

132) F. v. Hügel, »Du Christ éternel et de nos christologies successives« (Quinzaine, 1904).

133) Hier seien einige Seiten eines anonymen Verfassers angeführt, der Loisy verteidigt, aber weiter als dieser geht:

I. Folgen wir der scholastischen Methode und versuchen wir, sichere Anhaltspunkte für alle zu gewinnen, indem wir sie fürs erste von Kontroversen frei halten; die letzteren werden dann viel besser definiert werden können.

Zwei Punkte scheinen mir unabweisbar zu sein, und sie sind auch tatsächlich von den katholischen Gelehrten angenommen worden:

a) A priori ist das christliche Dogma unwandelbar, weil es wahr ist, und folglich von jener Unwandelbarkeit, die eine Eigenschaft der Wahrheit ist.

b) A posteriori hat sich das Dogma entfaltet, entwickelt und infolgedessen verändert.

Um sich davon zu überzeugen, genügt es, das Apostolische Glaubensbekenntnis mit dem Glaubensbekenntnis zu vergleichen, das Pius IV. für alle Mönche vorgeschrieben hat und das sie beschwören müssen, bevor sie ihr Gelübde ablegen.

Das Apostolische Glaubensbekenntnis enthält ohne Zweifel das ganze Dogma der ersten christlichen Generation. Das Bekenntnis Pius IV. umfaßt unser Dogma, das Dogma des XVI. Jahrhunderts. Niemand wird demnach behaupten wollen, daß beide übereinstimmen. Einerseits soll das Dogma, weil es Wahrheit enthält, unveränderlich, immer sich selbst gleich-

bleibend sein; andererseits aber ist das Bekenntnis des Dogmas in der Kirche ein Faktum.

Die eigentliche Frage besteht also in der Ausgleichung dieser beiden Gegensätze, die beide in Wirklichkeit wahr sind, aber in Widerspruch miteinander zu stehen scheinen.

II. Gewöhnlich löst man ihn, indem man annimmt, die unleugbare Entwicklung bestehe

a) in einem verbalen Fortschritt, denn die Kirche hat fortlaufend zu verschiedenen Zeiten immer das ausgesprochen, was die Welt schon wußte; es handelt sich demnach nur immer um eine fortschreitende Anpassung an den sprachlichen Ausdruck;

b) in einem Fortschritt der Ideen, denn natürlich verbindet sich mit dem Ausdruck eine Idee; eine Änderung der Formel allein würde nicht der historischen Wahrheit entsprechen.

Das gesteht man wohl zu, aber bemerkt sofort weiter, daß die Entwicklung der dogmatischen Ideen eine reine logische Entwicklung war, mit der man später explizite gesehen und verstanden hat, was man früher implizite wußte. Z. B. war die Unbefleckte Empfängnis implizite in der Idee der Gottesmutter enthalten. Noch zu Zeiten der hll. Bernhard und Thomas war sie so impliziert. Deshalb konnten diese beiden Kirchenlehrer die explizite Lehre der Kirche nicht umgehen und mußten darum die Unbefleckte Empfängnis leugnen. Diese war damals eben implizite verstanden, und deshalb hielten sie eine Anzahl Kirchenlehrer im Dogma mit inbegriffen, andere nicht. Die Entwicklung des Dogmas läßt sich demnach wie folgt definieren: es wurde explizite, was implizite schon vorhanden war.

Hierin erkennt man meist die gewöhnliche Lehre der Theologen, die nach dem berühmten Vorbild Vincents von Lerinum sich richtet.

Entspricht aber diese Lehre vollkommen der wirklichen Dogmengeschichte? Ausgenommen, wie man glaubt, der absoluten Unveränderlichkeit des Dogmas? Das sind zwei Probleme, die ein Anrecht haben, daß wir uns mit ihnen beschäftigen und sie lösen.

Diese Lehre entspricht jedoch nicht den historischen Tatsachen der Religionsgeschichte, denn sie bedient sich zur Erklärung der religiösen Entwicklung eines mathematischen Symbols, als wäre die Religion ein mathematisches Exempel. Das hieße aber, die Religion zu einer Sache des Verstandes machen. Was tut man denn in der Mathematik? Man zieht aus gewissen gegebenen Größen andere heraus, die in ihnen eingeschlossen waren. Wenn man also das Dogma für eine reine Verstandesfrage erklärt, hat man vollkommen recht, es genau so wie eine mathematische Größe zu be-

handeln. Drückt man aber der Religion solch mathematischen Charakter auf, so kann man wohl ihre direkte Verdammung vermeiden.

In Wirklichkeit haben jedoch die Voraussetzungen des Glaubens nicht die geringste Ähnlichkeit mit mathematischen Sätzen, die auf deduktivem Wege vom Implicite zum Explicite gelangen. Die mathematischen Sätze sind analytische Urteile — a priori würden die Scholastiker sagen —, die man überall aus gegebenen Größen ziehen kann. Die Glaubenssätze sind jedoch synthetische Urteile, die sich auf die Erfahrung stützen müssen. Die Unbefleckte Empfängnis ist eine Tatsache, und Tatsachen beweist man nicht. Diejenigen Theologen, welche die Entwicklung des Dogmas in dieser Weise auslegen, haben es nicht erklärt, sondern gefälscht. Sie haben a priori angenommen, daß die einzige Möglichkeit einer Entfaltung ohne Veränderung in einer logischen, mathematischen, deduktiven Entwicklung bestünde; sie haben daraus geschlossen, daß die christliche Entwicklung so sein mußte. Sie hätten jedoch fragen sollen, ob sie auch wirklich so war.

Das Symbol der mathematischen Deduktion, das die Theologen wählten, um die Entwicklung des Dogmas auszudrücken, entspricht nicht nur nicht der Natur der Religion (die weit davon entfernt ist, mathematisch, verstandesmäßig zu sein, sondern Seelenleben bedeutet) und nicht der Natur der Voraussetzungen des Glaubens, es umfaßt nicht einmal die ganze stattgehabte Entwicklung. Denn unter einer deduktiven Entwicklung stellt man sich ein Etwas vor, an dem immer Neues erscheint, was das Alte überwältigt und überlebt. Und das ist nicht bloß in der Dogmengeschichte so. Auch Ideen verfallen diesem Schicksal.

Nehmen wir z. B. die Wiederkunft Christi. Sie findet sich sowohl im Kredo wie in den Briefen des hl. Paulus ausgesprochen. Der Apostel erwartete einen Christus, der eine Anzahl Menschen auferwecken würde (die Toten) und die lebenden Gläubigen mit sich nehmen würde (die Lebendigen). Das Apostolische Glaubensbekenntnis drückt dies mit den Worten aus: Et iterum venturus est cum gloria, judicare vivos it mortuos (und wird wiederkommen mit Herrlichkeit, zu richten die Lebendigen und die Toten). Das ist eine Lehre, die aus dem Glauben unserer Tage verschwunden ist. Ich habe einige Christen befragt, was sie sich unter diesen beiden Worten (Lebendige und Tote) des Kredos vorstellen: Die einen blickten mich ganz verstört an, und die andern antworteten: „Aber es ist doch klar, daß es heißen soll ‚die Guten und die Bösen'." Der Katechismus des tridentinischen Konzils geht ohne Erklärung über diese beiden Worte hinweg: wahrscheinlich hatten sie bereits im 16. Jahrhundert schon keine Bedeutung mehr. Die reale Entwicklung des Dogmas ist darum keine Deduktion,

kein Übergang vom Impliziten zum Expliziten, weil dogmatische Ideen verschwinden.

Die Unzulänglichkeit des Vergleichs mit dem mathematischen Symbol zur Darstellung des Wegs, den die dogmatischen Ideen im Christentum genommen, ging schon aus dem Vorhergesagten hervor. Aber könnte denn dieses abstrakte Schema, das in keiner Weise der konkreten Wirklichkeit entspricht, nicht vielleicht dazu dienen, die absolute Unveränderlichkeit der Dogmen oder des christlichen Glaubens zu sichern? Man glaubt es. Gerade um den Begriff des immer sich selbst gleichen Dogmas, des unveränderlichen Glaubens zu sichern, ward ja das mathematische Symbol der Deduktion eingeführt ... Man glaubt es, aber unglücklicherweise kann dieser Glaube vor der Kritik nicht standhalten.

Nehmen wir jedoch einmal an, die Dinge hätten sich seit den Zeiten der ersten Christen so abgespielt, wie sie sich etwa ein im ersten Unterrichtsjahr stehender Schüler der Geometrie vorstellt. Dieser Schüler kennt schon in den ersten Tagen die Axiome, die Postulate, die ganze elementare Geometrie, aber implizite; erst im Laufe des Schuljahres wird ihm auch alles explizite klar. Entsteht nun in dem Schüler intellektual keine reale Veränderung? Ich möchte den sehen, der mir mit Nein zu antworten wagte. Und doch hat sich nur der Übergang vom Implizite zum Explizite vollzogen. Die Schlußfolgerung ist klar. Man braucht nur anzunehmen, daß die Entwicklung der Dogmen einer Entwicklung mathematischer Begriffe gleicht, ein Übergang vom unklaren Innesein gewisser dogmatischer Wahrheiten zu klarem Erkennen deren umfassender Bedeutung wird. Man denke dabei nur an die Unbefleckte Empfängnis vor und nach 1854! Die christliche Erkenntnis, die im 13. Jahrhundert einem Theologen wie dem hl. Thomas erlaubte, die Unbefleckte Empfängnis zu leugnen, war sicher ganz verschieden von derjenigen des 19. Jahrhunderts, die durch den Mund des Papstes jedem den Bann androhte, der es wagen wollte, sie wie jener Kirchenvater zu leugnen.

Wenn man nun auf nichts anderes als auf die Entwicklung der Glaubensformeln achtet, wird man eine andere und viel sichtbarere Veränderung bemerken. Manche Theologen gaben die Veränderung der Formeln zu, aber sie beschränken sich auf dieses Zugeständnis in dem Glauben, sich dabei auf dem Feld der absoluten Unveränderlichkeit zu bewegen. Vom 1. bis zum 4. Jahrhundert, vom Bekenntnis der Apostel bis zum ökumenischen Konzil zu Nicäa ist der Abstand nicht groß, man kann nur sagen, das Glaubensbekenntnis hat sich ausgebildet. Trotzdem erklärte Gayraud, daß Petrus und die Apostel, wenn sie auf dem Konzil zu Nicäa die Definition des Christus Homousios mit dem Vater vernommen hätten, nichts davon

verstanden haben würden. Und ich frage mich, ob sie wohl viel verstanden hätten, wenn sie auf dem Konzil zu Wien gehört hätten, daß die Seele substantielle Form des Körpers sei. Man sagt: es sind ja bloß Formeln, nur diese Formeln allein haben sich geändert. Darauf antwortete ich sofort: nicht bloß die Worte, denn die Worte sind nicht leerer Schall. Eine Veränderung der Worte bedeutet stets eine Veränderung des Sinnes. Und der Sinn des Glaubens war im 4. Jahrhundert nicht derselbe wie im 1. Jahrhundert. Damit sage ich jedoch nicht, daß jener diesem entgegengesetzt sei. Ich leugne nur die absolute Übereinstimmung beider und behalte mir vor in positiver Form die Beziehung zwischen beiden klarer zu legen.

III. Es wird nicht schwer sein, sich über diese Beziehungen klar zu werden, wenn man bedenkt:

a) Daß ein natürlicher Unterschied besteht zwischen der Wahrheit an sich und der Wahrheit in uns und daß die Wahrheit in uns nicht so unveränderlich ist wie die Wahrheit an sich.

b) Daß die christliche Wahrheit keine mathematische Größe, sondern Lebenselement ist.

Demnach könnte man sofort sagen, daß die christliche Wahrheit an sich unveränderlich sein muß (veritas Domini); aber der Mensch hat sie ändern müssen, um sie sich selbst und anderen verständlich machen zu können. Die Entwicklung dieser Wahrheit ist darum keine logische, sondern eine, die den ganzen Menschen umfaßt, es ist keine mathematische, sondern eine lebendige; und sucht man nach einem Wortbild, das gleichzeitig die Identität dieser Wahrheit an sich und ihrer Veränderung in uns ausdrückt, so wähle man dafür Keim.

Die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Wirklichkeit ist immer richtig; aber es ist unerläßlich, sie in besonderer Weise in der offenbarten Religion und Theologie anzuwenden. Die Theologen und Apologeten scheinen bisweilen zu glauben, daß Gottes Gedanken in die Seele des Menschen eingedrungen seien: das nennen sie die Offenbarung. Aber das wäre ja ein ganz mechanisches Eindringen, wäre eine kindische Auffassung vom göttlichen Geiste. Denn nach dieser Hypothese würde Gottes Geist und seine Wahrheit in die menschliche Seele eindringen, etwa wie eine Flintenkugel in die Brust eines Soldaten eindringt. Dann wäre die Offenbarung wohl eine göttliche Sache, aber kein Akt des Menschen. Wer könnte sich aber einen Menschen vorstellen, der von einer Sache etwas weiß, ohne daß er selbst darüber nachgedacht hat? Oder man denke sich einen Menschen mit göttlichen Gedanken? Um nicht geradezu den denkenden Menschen auszuschalten oder ihn zu vergöttlichen, muß man unterscheiden zwischen

der Wahrheit Gottes und der Art und Weise, mit welcher der Mensch sie durch eine Offenbarungstat (d. h. eine Manifestation) Gottes empfängt.

Wenn nun der Mensch durch eine Offenbarung Gottes in seiner eigenen Art und Weise durch einen wirklichen Akt menschlichen Denkens die Wahrheit Gottes empfängt, dann denkt er eben diese göttliche Wahrheit mit menschlichen, der Veränderung unterworfenen Kategorien. Die göttliche Wahrheit bleibt, aber die Gedanken und Begriffsreihen des Menschen bleiben sich nie gleich.

Wir sehen z. B. die Juden die Göttlichkeit Jesu, das hohe Mysterium in den Begriff Messias fassen. Die Griechen drückten dasselbe durch ihren Logos aus. Mit dem Begriff der Homousie verbanden die Kirchenväter auf dem ökumenischen Konzil zu Nicäa die intimen und geheimnisvollen Beziehungen zwischen Christus-Gott und Gott-Vater. Nun sage mir, lieber Freund: War vielleicht diese Idee, diese Kategorie der Homousie, auch offenbart? Niemand würde das zu behaupten wagen. Wenn sie aber nicht offenbart war, dann war sie eben logischerweise menschlich. Und das war sie tatsächlich wie tausend andere Ideen, „Person, Natur, Materie, Form" usw., durch die auf vielen Konzilien die Realitäten des Glaubens definiert wurden.

Ich stelle mir vor, daß das auch gar kein Theologe geleugnet haben würde, denn das wäre die Evidenz geleugnet. Man braucht nur an die schon zitierten Worte des P. Gayraud zu denken und folgende Frage zu stellen: Wenn dem hl. Petrus die Formel Homo-usia vorgesagt worden wäre — hätte er etwas davon verstanden? Sicherlich nichts. Wie? War denn die Wahrheit Gottes und waren die Wahrheiten und die Realitäten des Glaubens nicht dieselben zu Nicäa und Cäsarea? Ja. Aber die menschlichen Begriffe, die durchaus menschlich notwendige Art und Weise, die ewigen und göttlichen Wahrheiten auszudrücken, hatte sich geändert, nur diese. Aber selbst wenn man gewaltsam zwischen Wahrheit und Denken, zwischen dem göttlichen Charakter der ersten (der Offenbarung) und dem menschlichen Charakter des zweiten unterscheidet, die Theologen werden doch die Konsequenzen aus der Wandelbarkeit dieses zweiten leugnen. Sie werden sagen: Ja, die menschlichen Kategorien formulieren den göttlichen Gedanken, aber in dem Augenblick, wo die Kirche diese oder jene Kategorie konsekriert und diese oder jene göttliche Realität ausgesprochen hat. Von diesem Augenblicke an haben die Veränderungen ein Ende genommen.

Eine merkwürdige Theorie! Danach kann die Kirche heute nicht mehr tun, was sie gestern gekonnt hat. Obwohl sie gestern die Sprache der Men-

schen sprechen konnte, die gestern lebten und dachten, kann sie heute nicht mehr die Sprache der heute Lebenden sprechen. Man beobachte nur, wie die Menschen außerhalb und unbekümmert um den Einfluß der Kirche ihre Begriffe ändern. Man möchte heulen, wenn man daran denkt, aber es ist so. Der Begriff „Himmel" ist heute nicht mehr derselbe wie zuzeiten des hl. Thomas, ebensowenig wie die Begriffe „Farbe, Geruch, Unfall, Substanz". Man spricht nicht mehr die Sprache der Vergangenheit, und das zeigt deutlich genug, daß man nicht mehr dieselben Begriffe hat, ebensowenig, wie die Worte der menschlichen Sprache leerer Schall sind (sie sind es leider Gottes oft genug, aber man soll unsere Übel nicht zu sehr verallgemeinern). Wenn also die Menschen ihren Sprachschatz und ihre Begriffe ändern, so sehe ich nicht ein, warum die Theologen der Kirche von heute das Recht abstreiten, was sie der Kirche von gestern bewilligten.

Aber die Kirche ändert sich nicht! Ach du meine Güte! Sie könnte sich wohl ändern, wenn sie nur wollte, denn sie hat es einstmals gekonnt. Ja, sie hat sich vollends umgekehrt. Im 4. Jahrhundert bediente sie sich des Begriffes Homo-usia (man beachte das wohl, wenn ich es auch immer wiederholen muß) als eines neuen Begriffes, der Homousie, um damit eine Sache auszudrücken, die man auch zu anderen Zeiten, aber nicht so klar, aussprach. Sie hat also damals eine Formel durch eine neue Formel ersetzt und damit das getan, was ihr heute abgestritten wird.

Wo ist denn nun die Wahrheit des Dogmas zu suchen? Wo die Unfehlbarkeit der Kirche? Was die Wahrheit des Dogmas anbelangt, so bleibt sie immer dieselbe Sache, obwohl sie sich verschieden ausdrückt. Auch die Unfehlbarkeit der Kirche behält denselben, nicht neuen Begriff. Sie besteht darin, daß die Kirche mit Gottes Hilfe immer die Wahrheit Gottes sagt, welche das Leben der Seelen ist, ihr Brot, das die Kirche wie eine Mutter immer in der gleichen erprobten Weise, ohne irre zu werden, ihren Kindern bietet. Die unklugen Freunde der Kirche (nicht ihre Feinde) sind nicht jene, die das Leben des Dogmas proklamieren und es zu fördern suchen, sondern das sind jene, die sich seiner annehmen und es festlegen, in Formeln kristallisieren wollen, die die Kategorien des Menschen für wandelbar, aber die Gedanken Gottes für unveränderlich erklären.

IV. Die Idee der Unveränderlichkeit des Dogmas — soweit sie sich nicht auf die göttliche Wahrheit, sondern auf den menschlichen Begriff von der Wahrheit Gottes und den authentischen ekklesiastischen Begriff bezieht — ist, obwohl sie den modernen Theologen geläufig ist, weder wirklich katholisch, noch wirklich modern und philosophisch.

Sie ist nicht katholisch. — Die Heterodoxen jeder Art haben der christlichen Wahrheit ein dauerndes Leben in der Menschengeschichte abgesprochen. Die Heterodoxen erklärten, das Dogma sei ein Block, den man nicht anrühren kann und soll. Die Reformatoren des 16. Jahrhunderts hatten ihren Block: die Heilige Schrift, das Evangelium: diese durfte und konnte man nicht anrühren. Um wahrer Christ zu sein, muß man nach Ansicht der orthodoxen Protestanten den ganzen evangelischen Geist genau erfassen. Dieser ist göttlich, absolut. Warum sollte man ihm etwas zufügen oder seine Ausdrucksweise ändern wollen? Die liberalen Protestanten haben bemerkt, daß solches Unternehmen sich nicht in die Praxis umsetzen läßt und haben gefunden, daß, theoretisch betrachtet, im Evangelium nicht alles von Gott komme. Sie haben deshalb das Evangelium zerlegt in einen menschlichen, der Veränderung und Zersetzung unterworfenen Teil und einen Kern, der unveränderlich, absolut und göttlich ist. Harnack nennt diesen Kern die Idee des Gott-Vaters. Andere suchen ihn anders zu benennen. Aber gleichviel wie man ihn bezeichnet, konkret betrachtet, bleibt er immer etwas Absolutes, Unveränderliches. Das ist echt heterodoxe Tradition. Sie ist ganz logisch, denn im Grunde verleugnet die Heterodoxie die Kirche, d. h. jene Einrichtung, die Gott dem Menschen zum Beistand für die menschliche Seele geschaffen: sie verleugnet demnach auch das Leben des Dogmas. Ob nun logisch oder nicht, die Heterodoxie ist jedenfalls so, wie ich sie darstelle.

Ist sie aber so, dann ist die Orthodoxie sicherlich das gerade Gegenteil: eine Kirche und ein lebendiges Dogma. Sie ist eine Wirklichkeit von gestern, die bis jetzt lebte, wie ich oben schon zeigte. Sie ist höhere Wirklichkeit, die nicht aufhören darf. Die organisierende Kirche ist die wahre Religion, das wahre Dogma, die wahre Moral, der wahre Kultus — im Namen Gottes, unter der Inspiration und dem anfänglichen Impuls Christi zum Wohle der ganzen Menschheit.

Oh, ich weiß nur zu gut: Man hat versucht und versucht noch immer, dieses Ideal zu verkleinern. Und die Kirche schränkt sich seit drei Jahrhunderten immer mehr ein, wird immer lateinischer, und in der lateinischen Welt immer parteiischer, in manchen Orten und manchen Kreisen mehr und mehr eine Minderheit. Sie tut, als beschäftige sie sich nur mit jenen Theologen, die nichts anderes tun, als alte Bücher lesen. Aber außerhalb dieser Menschen der Vergangenheit gibt es eine immer mehr anwachsende Menge junger, gebildeter, hochherziger Menschen, die nach Brot verlangen. Und die Kirche wäre vom Vater, der im Himmel ist, angewiesen, ihnen altbackenes, steinhartes Brot zu bieten? Und wahrhaftig, man kann sich von

Katholiken so etwas gar nicht vorstellen. Denn Katholischsein heißt doch nicht bloß überall, sondern auch ewig sein (also nicht bloß innerhalb der römischen Mauern oder in unserer kleinen lateinischen Welt). Denn Christus war gestern, ist heute und wird morgen sein.

Dann versteht eben die heutige Menschheit nicht mehr die Sprache der Theologen. Ich sage das auf Grund meiner eigenen Erfahrung, die ich unter vielen Menschen in allen Ländern gesammelt habe.

Eine überzeugende Tatsache: der langsame, aber sichere Abfall gewisser Nationen vom Glauben — Frankreich z. B. Nicht bloß Schelme werden abtrünnig. Im Gegenteil: intelligente, gute, vor allem gebildete Leute. Sie lassen von der Kirche, weil sie sie nicht mehr verstehen. Man kann ja einen sehr kleinlichen Begriff von Gott haben und denken, daß der liebe Gott eine kleine Anzahl auserwählter Kinder in dieser Welt habe, welchen Er allein seine Wahrheit offenbart, eine Kirche gegründet hat. Aber ob man uns auch als schlechte Katholiken verdammen möge, wir protestieren mit ganzer Seele gegen solche jämmerlich kleinliche Auffassung. Die Kirche Gottes muß bei allen Menschen Geburtswehen haben, sie darf nicht diejenigen zurückweisen, die nicht ihr Brot essen, sie muß vielmehr nachforschen, ob nicht vielleicht in der Herstellung des Brotes selbst ein Fehler gemacht wird.

Leider kennen unsere Apologeten herzlich wenig den geistigen Zustand derjenigen, an welche sie sich wenden; sie sind vielmehr der Meinung, sie könnten den Menschen von heute noch imponieren, wenn sie an der Unwandelbarkeit des Dogmas festhalten. Natürlich erreichen sie gar nichts. Denn vor allem: die Menschen glauben nicht mehr an diese absolute Unwandelbarkeit. Dafür kennen sie die Geschichte zu gut. Und auch wenn sie vielleicht das Faktum hinnähmen, so würden sie darin nicht einen Beweis der Wahrheit, sondern der — Unfruchtbarkeit erblicken. Das Kriterium der Wahrheit hat sich geändert. Sonst kannte man vom wissenschaftlichen Standpunkt nur die mathematische Wahrheit. Nach dem 17. Jahrhundert aber setzten sich zwei andere Wahrheiten durch: die Naturwissenschaft und die Geschichte, und neben der mathematischen Wahrheit entstanden andere Wahrheiten. Die mathematische Wahrheit ist unveränderlich, kristallisiert. Die naturwissenschaftliche Wahrheit dagegen nicht; diese nähert sich immer mehr und immer besser der Wirklichkeit. Die neuen Begriffe sind wahrer, ohne ganz wahr zu sein und ohne daß die alten, die wohl zu ihrer Zeit als wahr anerkannt wurden, falsch werden, sie erscheinen nur unvollständig. Galilei hatte wohl recht, wenn er lehrte, daß in dem Verhältnis der Erde zur Sonne die letztere unbeweglich sei; aber das schließt nicht aus, daß wir annehmen können, die Sonne bewegte sich samt dem ganzen Sonnensystem

um einen anderen fideristischen Punkt. Die heutige Philosophie ist ganz voll von dieser Idee. Das Kriterium der Wahrheit ist ebenso fruchtbar, wie die Unveränderlichkeit unfruchtbar ist.

Auch vom Standpunkt der Theologie und Apologetik kann die Idee der absoluten Unveränderlichkeit nicht bestehen, wenn man genau darüber nachdenkt.

V. Ich kenne die Schwierigkeiten, die sich entgegenstellen, und ich will sie nicht beseitigen. Man wendet gewöhnlich die Auslegungen des vatikanischen Konzils ein, das annimmt, im kirchlichen Sinne können die Dogmen sich nicht ändern.

Die eigenen Worte des Konzils sind allgemein bekannt. Ich meine jedoch, man könnte fragen: Was ist der Sinn der Dogmen? Was ist wirklich unveränderlich? Ist es denn heute noch so geblieben, wie es am Tage nach der Ausgießung des Heiligen Geistes war? oder wie am Tage nach dem Tode der Apostel? Man beachte: genau so, in allem absolut gleich. Das ist kein leicht zu lösendes Problem. Es wäre äußerst schwierig, nachzuweisen, daß die Worte der dogmatischen Erklärungen und mit ihnen alle Begriffsreihen genau und absolut immer dieselben geblieben sind. Das vatikanische Konzil hat nicht die Konzile verdammt, die neue Definitionen alter Wahrheiten gaben. Ich will mich nicht wiederholen, mein Brief ist schon lang genug. Ich glaube sagen zu können, daß das Konzil die Unveränderlichkeit des Dogmas der Kirche bestätigt hat, soweit diese Unveränderlichkeit an die Wahrheit des Dogmas gebunden ist, der sie äquivalent ist.

Die Theologen sprechen von dem Siegel, mit dem ihr Schatz, das Buch der christlichen Offenbarung, durch den Tod des letzten der Apostel geschlossen worden ist. Wenn man diese einfältige, anthropomorphe Form berücksichtigen soll, dann hat man auch das Recht, die Theologen zu fragen, wo sie diese Idee eigentlich herhaben. Man darf wohl annehmen, daß auch die Theologen glauben, Jesus sei die absolute Offenbarung Gottes, und daß in diesen Begriff der Beziehungen zwischen Gott und dem Menschen kein neues Prinzip eintreten darf. Andererseits kann und soll sich aber auch unaufhaltsam entwickeln und enthalten, was in diesem religiösen Reich Christi enthalten ist. Die göttliche und absolute Größe der in Jesus verkörperten religiösen Ideen ist genau so unbegrenzt, wie die Entwicklung. Und durch diese Fähigkeit, sich immer weiter entwickeln zu können, wird es möglich, das religiöse Prinzip wie ein absolutes Prinzip aufzufassen, das sich nicht ersetzen läßt. Ein festes, blockartig unbewegliches Prinzip dagegen würde rasch vergehen, oder die Menschheit in ihrem Wege aufhalten, oder von ihr überwunden werden.

Worin besteht denn nun die Identität der Kirche mit sich selbst, wenn man diese fortlaufende Entwicklung zugibt? Weil diese Identität unleugbar ist, denn ohne dieselbe wäre die heutige Kirche nicht mehr die Kirche Jesu. Das ist wahr. Kardinal Newman hat den passenden Ausdruck gefunden für diese Idee: Der lebendige Keim. Die Kirche ist identisch mit sich selbst, wie ich identisch mit mir bin — sie seit 20 Jahrhunderten, wie ich seit 20 Jahren.

Ich wage nicht zu sagen, daß mit diesem Wortbild nun alles vollkommen klar geworden wäre, aber es bringt doch schon etwas Licht in diese Frage. Was bleibt denn in mir identisch mit sich selbst und erlaubt mir zu glauben, daß ich nach 20 Jahren noch derselbe bin? Was eignet dem Greis, wie dem Kinde? Das ist nicht leicht zu sagen. Zunächst ist zu bedenken, daß, wenn man Schwierigkeiten bei Lösung des uns betreffenden Problems findet, man sich nicht zu wundern braucht, wenn ähnliche Schwierigkeiten bei einem so komplizierten Organismus wie der Kirche auftauchen. Zweitens ist nach den modernen Forschungen das fühl- und sichtbare Element, das sowohl dem Greis wie dem Kinde eignet, das geringere. Die Physiologie hat gezeigt, daß in einer gewissen Anzahl von Jahren die ganze Materie unseres Körpers sich erneuerte. Was bleibt, ist der Geist — und das ist die dritte Beobachtung, der Geist entwickelt sich, obwohl er immer derselbe bleibt.

Die Anwendung des Vergleiches auf die Kirche ist sehr einfach und leicht, obwohl es schwierig erscheint, das Element oder die Elemente zu bezeichnen, die in dem Zeitraum vom 1. bis zum 20. Jahrhundert sich gleich geblieben sind. Man suche dieses sich identisch bleibende Element nicht im Buchstaben, denn der Buchstabe vertritt hier die Stelle der intellektuellen Materie, man suche es vielmehr in dem *belebenden* Geiste; man stelle sich aber in dem Geiste kein mechanisches Gleichbleiben vor.

Das ist, wenn ich nicht irre, das Kriterium der Identität des Christentums durch alle Jahrhunderte. Im ersten Jahrhundert *dachte man nicht alles*, was man heute denkt, man *lebte* aber, wie man heute auch lebt. Dieses lebendige Christentum war universal, war organisiert, wie es heute in der Kirche organisiert ist. Die Menschen gingen damals wie jetzt gemeinsam zu Gott durch Christus. Das ist war und von glänzender Schönheit, damals genügte es und so genüge es auch heute.

Ein Gleichnis sei mir erlaubt.

Ich traf einst zwei Menschen. Und als sie anfangen wollten zu sprechen, stellte es sich heraus, daß einer die Sprache des andern nicht verstand. Je mehr sie nun schrieen, je mehr sie gestikulierten, um so weniger verstanden

sie sich. Als sie nun auseinandergehen wollten, stießen sie auf einen armen Teufel. Da gaben sie beide ihm ein Almosen. Nun auf einmal bemerkten sie, daß doch eine gewisse Übereinstimmung zwischen ihnen bestand. Daraufhin traten sie beide in dasselbe Gotteshaus, verrichteten dieselbe Kulthandlung und verstanden vollkommen, daß sie beide denselben Glauben hatten.

Wenn nun z. B. ein Christ des 1. mit einem Christen des 20. Jahrhunderts zusammenträfe, so würden sich beide nicht verständigen können, wenn sie von ihrem Glauben sprächen (s. Gayraud). Wenn sie jedoch anfingen zu handeln, so befänden sie sich sofort im besten Einvernehmen. Diese Übereinstimmung ist der Beweis für das Sichgleichbleiben der Kirche in zwanzig Jahrhunderten. Das Leben, das ganze Leben hat sich nicht geändert. Man hat also das Recht zu sagen, daß die Kirche sich selbst gleich bleibt in ihren Gedanken, in ihren Gesetzen, d. h. in all jenem ihrer Gedanken und Gesetze, was lebendig und wirklich bedeutend ist.

Was sonst die Theologen und Philosophen miteinander auszufechten haben, das sind nichts als rein theoretische Fragen. Nur weil der liebe Gott „solche Muse den Menschen" gegeben hat (Pred. I, 13), muß man sein möglichstes tun, gewisse Tatsachen mit unleugbaren Prinzipien in Einklang zu bringen.

Die Muse, die ich mir mit vorliegendem Briefe gegeben habe, war eigentlich eitel, denn was ich sagen wollte, ist ja schon in dem alten Psalmwort enthalten: „Gottes Wahrheit bleibet in Ewigkeit" (Psalt. 116, 2). „Die Wahrheit Gottes und nur sie allein ist beständig, wie auch die Gedanken der Menschen sich ändern mögen."

(Briefe eines „Theologen anderer Sprache" in Annales de Phil. Chrét. unter dem Titel »Lettres Romaines« (Jan., März 1904) also während der Zeit wo Loisys Verdammung erfolgte. Nach der Schreibweise, den angeführten Beispielen und den Freundschaftsbeweisen für Loisy, glaube ich von Hügel als Verfasser zu erkennen.)

134) Sabatier, »Les religions de l'autorité et la religion de l'esprit«. Paris. S. 127.

135) Studi Rel. IV, 115.

136) Tyrrell, »A much ab. Letter«. S. 89.

137) Ebenda S. 100.

138) Fogazzaro, »Il Santo«. S. 279. — Sabatier, »A propos etc.« S. 97.

139) Semeria, Vorrede zur italienischen Übersetzung von Hogan, »Studi del Clero«. S. VIII.

140) Houtin, »La crise du clergé«. S. 9.

141) Blondel, »Histoire et Dogme etc.«

142) v. Hügel, »Du Christ éternel etc.«

143) Tyrrell, »The dogmatic reading of history« (New York Review, Nov. 1905); »Through Scylla and Charibdis etc.« S. 242—263.

144) Fogazzaro, »Il Santo«. S. 297—298.

145) S. namentlich Cult. Soc. 181, Brief an Buonaiuti; die Philosophie der Immanenz ist für ihn „eine schwierige und gefährliche Stellung" (Riv. di Cult., 1. Okt. 1906. S. 97—100).

146) Bonomelli, »I Misteri e la Ragione«. Cremona 1907. Rinnovamento I, 3, 360.

147) Lega Lombarda, 12. Nov. 1905.

148) Rinnovamento I, 4, 482: »Gli scrupoli di un critico cattolico«.

149) Loisy, »Evangelium u. Kirche«. S. 159.

150) Newman, »Development«. § XIV.

151) Newman, »Essay«. S. 100.

152) Rev. de Mét. et de Mor. 1899. S. 383, 418.

153) Loisy, »Autour«. S. 182.

154) Ebenda S. 173.

155) Vgl. Ed. v. Mayer, »Die Märchen der Naturwissenschaft« (Lebenswerte, 2. Heft). Jena 1907.

156) Saint Georges Mivart, »Genesis of the Species. Types of animal life«, 1871; »Nature and Thought«, 1882; »Origin of the Reason«, 1899 und einige Aufsätze in Nineteenth Century, die auf den Index kamen. Das veranlaßte ihn, zu antworten, und dies wieder führte sofort nach seinem Tode (1900) seine Exkommunikation herbei. — Zahm, »Evolution and Dogma«, Chicago 1896; »Bible, Science and Faith«. Baltimore 1894. Joseph le Comte, »Evolution and its relations to religious Thought«, 1887. — Die Evolutionisten suchen sich auch auf den hl. Augustin zu stützen: »De Genesi ad literam«, lib. 6, cap. 11, 12, 15 (Migne, »Patrologia latina« XXXIV, 347, 8), auch auf den hl. Thomas, »Summa Theologica« 1, quaestio 118, a. 2 ad, 2. Contra Gentiles 1, 2, c. 89. De potent. 9. 3, a. q.

Verschieden von den Vorgenannten ist die Auffassung der Traditionalisten, wie Lepicier, »L'opera dei sei giorni«, Rom 1894; Msgr. Ballerini (Scuola Cattolica, Nov. 1893); P. Mattiussi S. J. (id. 1899); s. a. Knabenhauer S. J., »Glaube und Deszendenztheorie« (Stimmen aus Maria-Laach XIII, 1877) und Graßmann, »Die Schöpfungslehre des hl. Augustinus und Darwins«. Regensburg 1889.

Wissenschaftlicher und klüger ist die Hypothese der Polyphylogenie, die unabhängig von einander zu gleicher Zeit vorschlugen: P. Erich Waßmann

S. J., »Die moderne Biologie und die Entwicklungslehre«. Freiburg i. B. 1906 (einige Aufsätze in „Stimmen aus Maria-Laach" gingen 1901—1903 voraus) und P. A. Gemelli, »Darwinismus oder Lamarckismus? Über den derzeitigen Stand der Deszendenzlehre«. Leipzig 1902.

Eine Sammlung von Aussprüchen katholischer Autoritäten zugunsten der Entwicklungslehre findet sich in: J. Gerard, »The Old Riddle and the newest Answer«. London 1904.

Unter den Orthodoxen, die an der Entwicklungslehre Kritik geübt haben, sind zu nennen: Necchi (Scuola Cattolica 1906), Tuccimei (Riv. Internaz. di scienze sociali 1906), Dimnet, »La pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine«. Paris 1906 (im Juli 1907 auf den Index gesetzt).

Eine Liste der mehr oder weniger bedeutenden Katholiken, die Evolutionisten sind, bietet: E. Lefranc, »Les conflits de la Science et de la Bible«. Paris 1906, S. 246.

157) v. Hügel in Rinnovamento I, S. 103.

158) Außer Hogan, der häufig in Frankreich gewesen und in den »Clerical Studies« biblische Fragen behandelt hat, dürfte sich kaum ein amerikanischer Prälat damit befaßt haben, denn dieser Gegenstand ist in Amerika gar nicht beliebt und nur höchst selten berichten amerikanische Zeitschriften über die Religionsstreitigkeiten in Europa.

159) v. Hügel, a. a. O., S. 104.

160) H. Schell, »Die neue Zeit und der alte Glaube«. Würzburg 1898. Houtin, »La Crise etc.« S. 31 ff.

161) Houtin, »Mes difficultées etc.«

162) Derſ., »Les origines de l'Église d'Angers. La legende de St. René«. Laval 1901.

163) Houtin ist jetzt Schriftleiter des Siècle, und natürlich sind seine Berichte aus Rom über kirchliche Zustände modernistisch ironisch gefärbt. Seine Schreibweise ist meist sehr scharf; man vergleiche besonders das Bild, das er in seinem Buch »La Crise du Clergé« von dem Kardinal Perrault entwirft.

164) Charakteristiken Loisys finden sich in: Studi Religiosi I, 394 (von v. Hügel); Houtin, »La question bibl. au XX siècle«. S. 80—90, 127—140; P. Desjardin, »Catholicisme et Critique, Réflexions d'un profane sur l'affaire Loisy«. Paris 1903, S. 24—29; F. Klein, »La découverte du vieux monde par un étudiant de Chicago«, 1907.

165) J. Turmel, »Histoire de la Théologie Positive« II, S. 26—38.

166) »Rundschreiben, erlassen am 18. Nov. 1893 von Unserem Heiligsten Vater Leo XIII., über das Studium der Heiligen Schrift (Providentissimus Deus)«. Freiburg i. B.

167) Turmel, a. a. O. II, 1—35, 38—44.

168) »Ego vero Evangelio non crederem nisi me Catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas«. Aug., »Contra epist. Manichaei« (Migne, »Patr. lat.« XLII, 176).

169) Um diese Anklage der Protestanten zu widerlegen, konstituierte sich im Oktober 1900 die Pia Società di S. Girolamo per la diffusione dei Santi Vangeli (Fromme Hieronymus-Gesellschaft zur Verbreitung der hl. Evangelien), die am 28. August 1903 päpstliche Bestätigung erhielt und deren Mitgliedern vollkommener Ablaß am St. Hieronymustage zugesichert wurde. Diese italienische Übersetzung ist mit Anmerkungen, 6 Karten, einem Verzeich-

nis der an jedem Sonn- und Festtage zur Verlesung gelangenden Stellen nach römischem und Ambrosianischem Ritus, einer kurzen Konkordanz und einer synchronistischen Tabelle der neutestamentlichen Ereignisse versehen. Der Preis für die handlichen Büchlein in gut lesbarem Druck ist so niedrig bemessen, daß selbst die protestantischen Bibelgesellschaften nicht mit der St. Hieronymus-Gesellschaft wetteifern können: ein brosch. Exemplar 25 cti, geb. 35 cti, ein einzelnes Evangelium nur 1 Soldo (4 Pf.); bei Massenbezug ermäßigt er sich bis auf wenige Centesimi. Dementsprechend war sofort der Absatz „reißend", von Juni 1902 bis Mai 1903 wurden 220000 Exemplare abgesetzt, und jetzt ist längst die halbe Million überschritten. Eine Statistik der Verbreitung nach Distrikten findet sich in den Studi Religiosi IV, 103; V, 442. Mehr als 200 Bischöfe unterstützten die Verbreitung durch Wort und Tat. Die Übersetzung stammt von Prof. Giuseppe Clemente, die Anmerkungen von P. Genocchi, die 6 Register mit der 30seitigen Konkordanz von P. Valdambrini. Das Imprimatur erinnert an die Verordnung Leos XIII. vom Dezember 1898, die 300 Tage Ablaß einmal täglich dem bewilligt, der wenigstens eine Viertelstunde im hl. Evangelium liest und vollkommenen Ablaß einmal monatlich an einem beliebigen Tage für diejenigen, die im Zeitraum eines Monats wenigstens eine Viertelstunde im hl. Evangelium lesen. Trotzdem ist die Gesellschaft sehr bald in Ungnade gefallen. Die Hetzpresse bezichtete sie, ein Herd modernistischer Umtriebe zu sein und vermochte, daß die Tätigkeit der Gesellschaft gelähmt wurde. Sie durfte die Übersetzung des hl. Paulus und der Bibel nicht herausbringen. Dafür hat sie ein Gebetbuch herausgebracht, »Adveniat Regnum tuum«, das, von der Romanschriftstellerin Antonietta Giacomelli zusammengestellt, sich vorteilhaft von den Gebetbüchern unterscheidet, die sich sonst in den Händen des Volkes befinden. Wie nicht anders zu erwarten, sind auch über diese Jüngerin Fogazzaros die Jesuiten hergefallen (P. Ilario Ramieri, »Le Amazzoni del Cattolicismo puro«), aber sie hat sich sofort geistvoll verteidigt (»Idee nuove? Lettera aperta al m. r. padre A. Cerasoli«. Rassegna Nazionale 1907).

Zur Geschichte der St. Hieronymus-Gesellschaft vgl. den Vortrag von P. G. Valdambrini, »Sulla Pia Società di S. Girolamo«. Palermo 1906.

Außer den obigen Übersetzungen und Einzelausgaben veröffentlichte die Gesellschaft eine Erklärung der Messe und eine Übersetzung der Didache, jener wichtigen altchristlichen paulusfeindlichen „Lehre des Herrn durch die 12 Apostel für die Heiden".

Sehr bald ist die Gesellschaft in Frankreich nachgeahmt worden, wo in den von P. Rose übersetzten und mit Anmerkungen versehenen Evangelien Ähnliches geschaffen worden ist.

170) Das Werk R. Simons gefiel auch den Protestanten nicht. Auch unter den letzteren gibt es „Loisy-Fälle". In Deutschland sei an den Fall Cäsar erinnert, in Amerika an Briggs. Auch Loisys Gegner, Adolf Harnack, ist ja bekanntlich seiner Lehrtätigkeit entzogen worden. Pastorenmaßregelungen sind in der protestantischen Kirche jetzt beinahe an der Tagesordnung.

171) J. L. Morin, »Vérités d'hier? La théologie traditionelle et les critiques catholiques«. Paris 1906, S. 54 (im Juli 1907 auf den Index gesetzt).

172) Brucker, »Monseigneur d'Hulst« in Etudes publiés par des Pères de la Compagnie de Jésus. Paris 1896; »La question biblique« ebenda 1893.

173) Rundschreiben, 18. November 1893, S. 58, 59, 64.

174) Weitere Beispiele finden sich in E. Lefranc, »Les conflits etc.« S. 324; Morin, a. a. O.

175) Besonders in „Evangelium und Kirche" und »Autour d'un petit livre«. Sein Hauptwerk ist »Le Quatrième Evangile«. Das beste Buch über Loisy ist: P. Desjardins, »Catholicisme et Critique etc.« Kommentare zu Loisys Schriften sind diejenigen Houtins, die auch die Exkommunikation behandeln.

176) S. den Aufsatz Houtins in Rev. d'Histoire et de Littérature religieuse, Nov.—Dez. 1906.

177) Loisy, »Evangelium und Kirche«; Le Roy, »Dogme et Critique«, S. 20.

178) von Hügel, Rinnovamento I, 104. Ganz hegelianisch klingt es, wenn Desjardins sagt, daß durch Annahme der Ideen Loisys „die heilige Geschichte in den großen Strom der allgemeinen Weltgeschichte eindringen oder die letztere ganz und gar heilig werden würde" (»Catholicisme et Critique«, S. 81). — Um aber ganz und gar heilig werden zu können, ist doch vor allem nötig, daß auch alle anderen Religionen in bezug auf den Menschen heilig wären, genau so wie die christliche; diese aber müßte den Anspruch aufgeben, eine besondere Offenbarung zu besitzen.

179) Laberthonnière, »Le réalisme etc.« S. 130.

180) Blondel, »Histoire et Dogme«.

181) Tyrrell, »Prophetic history in Through Scylla and Charibdis«. S. 242—253.

182) Ebenda S. 253—263 »The corporate mind.«

183) Ich will nicht für einen Philologen gelten. Man braucht aber gar nicht Philologe zu sein, um über die Arbeiten der kritischen Schule urteilen zu können, denn dazu gehören keine philologischen Einzelkenntnisse, sondern

philosophische Schulung. Ich kann also über die Beziehungen zwischen Religion und Philologie urteilen, ohne philologische Kenntnisse zu besitzen. Wer über diese aber auch Bescheid wissen will, dem kann ich einige nützliche Fingerzeige geben. Die Gegensätze zwischen der modernistischen Kritik und dem katholischen, überlieferten Glauben bestehen in bezug auf das Alte Testament darin, daß letzterer den Pentateuch dem Moses zuschreibt, während die Kritik vier Hauptdokumente annimmt, die sich untereinander häufig widersprechen und auch ihrer Entstehungszeit nach weit auseinander liegen. Der Streit um den Pentateuch entbrannte auf dem freiburger Kongreß durch die Worte von von Hügel und Lagrange. Am klarsten und ruhigsten wurde diese Frage im Rinnovamento (I, 1) behandelt, wovon Sonderabzüge in englischer, französischer und italienischer Sprache herausgegeben worden sind. In bezug auf das Neue Testament macht das vierte Evangelium die größten Schwierigkeiten, das die Traditionalisten für ein historisches Dokument wie die drei anderen (synoptischen) hinstellen, während die Anhänger der kritischen Richtung es für ein mystisches, symbolisierendes theologisches Werk erklären: seine Erzählungen sind keine Tatsachenberichte, sondern tiefsinnige Betrachtungen des Verfassers, der nicht der Apostel Johannes ist. Das beste und zugleich radikalste Werk ist Loisys schon häufig genanntes »Le Quatrième Evangile«. Paris 1903. — Von weittragender Bedeutung ist auch die Frage, ob Christus als Mensch göttliche Sehergabe auch in bezug auf das, was er auf Erden gründete, besaß, und ob sich wirklich in den Evangelien die Bestätigung findet, daß Christus das Bewußtsein seiner Gottessohnschaft hatte. Man vergleiche hierzu einen von Loisys besten Gegnern: Lepin, »Jésus Messie et Fils de Dieu, d'après les Evangiles Synoptiques«. Paris 1906. — Bei der Heiligengeschichte handelt es sich darum, ob die Katholiken historisch beglaubigte Heilige oder Ausdrücke des Volksempfindens und katholische Überlieferungen und Umwandlungen heidnischer — keltischer, römischer, ägyptischer, buddhistischer usw. — Sagen haben wollen. Hierüber gibt es eine eigene große Literatur. Ich zitiere nur: Delehaye, »Le leggende agiografiche« (Rev. des questions historiques 1903); Saintyves, »Les Saints successeurs des Dieux«. Paris 1907.

184) Loisy, »Evangelium u. Kirche«, S. 141.

185) Times, 11. Aug. 1907; Rinnovamento I, 735.

186) Vita. S. 400—401.

187) Cultura Sociale I, Nr. 23.

188) H. Schell, »Erzbischof Ireland und P. Hecker über Kirche und Neuzeit in „Die neue Zeit usw."«, S. 1—14.

189) E. Desmolins, »A quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons? L'école des Roches« und »A-t-on intérêt à s'emparer du pouvoir?«

190) Der begabteste und lebhafteste von ihnen ist der Abbé F. Klein, Übersetzer der Werke Irelands und Spaldings.

191) Die Jesuiten sind auch hierbei Muster von Orthodoxie und deshalb von Manning, Schell, Murri u. a. als die Urheber des katholischen Verfalls bezeichnet worden.

192) H. Müller, »Origine des Jésuites«, 1898; Murri in Cultura Sociale (IX, 204) in seiner Antwort auf einen Aufsatz in Civiltà Cattolica.

193) Giacomelli, »Idee nuove?«

194) Murri, »Obbedienza secondo S. Tommaseo« (Cultura Sociale IX, 204).

195) Newman, »A Letter addressed to his Grace the Duke of Norfolk on occasion of Mr. Gladstone recent expostulation«. London 1875. — s. a. S. 93.

196) »Battaglie d'oggi« I, 103—104.

197) Fr. Veuillot, »Le Sillon« (L'Action Populaire); »Almanach du Sillon«, 1904 u. ff.; M. Sangnier, »Le Sillon«, 1905. — Maurras, »Le dilemme de M. Sangnier«; E. Barbier, »Les Erreurs du Sillon«. »Histoire documentaire«, 1906. — L. Cousin, »Vie et Doctrine du Sillon«. Lyon 1906; Desgranges, »Les vraies idées du Sillon«. Paris; E. Beaupin, »Quatre ans de luttes« (Quinzaine, 1. Mai 1906). — Die Mitglieder des Sillon sind bestrebt, nicht in offenen Gegensatz zur kirchlichen Macht zu geraten und sie betonen darum, daß zwischen ihnen und der Lega Democratica Nazionale zu unterscheiden sei. S. Bericht über den 5. Internat. Kongreß (Demain, 1. März 1907).

198) Civiltà Cattolica 1892.

199) E. Vacandard in Rev. du Clergé Français 1906, 337.

200) Die Stellung dieses Prälaten ist sehr heikel. Er ist kein Modernist, wohl aber ein sehr gewissenhafter Mensch. Tatsächlich hat er vielen moder-

nistischen Büchern, so von Semeria, Murri, Minocchi das Imprimatur erteilt. Da er nach der Haustradition des Vatikans zum Kardinal erhoben werden müßte, wenn er sein Amt verließe, man ihm aber keinen noch größeren Einfluß gewähren will, so läßt man ihn lieber auf dem Posten.

201) Salvatore di Battolo, Kanonikus von Palermo schrieb ein Buch: »I criteri Teologici« (1888), das durch Dekret vom 14. Mai 1891 auf den Index gesetzt und daraufhin auch von Dickson White in »Storia del conflitto fra Scienza e Teologia« besprochen wurde. Das abgeänderte Werk wurde unter dem Titel: »Nuova esposizione dei Criteri Teologici« Rom 1904, angenommen. Wegen seines Liberalismus ist es von allen modernistischen Zeitschriften sehr günstig besprochen worden.

202) Semeria, »Dogma e Gerarchia«, S. 184, wird dieses Prinzip auf die Entdeckungen der historischen Kritik angewandt.

203) Chaine, »Les catholiques de France«. S. 128—129; Nifaur, »L'agonie du Catholicisme?« Paris 1905. S. 15—16.

204) Semeria, »Venticinque anni etc.« S. 156, 157.

205) Dieser Punkt bezieht sich auf die letzte Verteidigung der Verdammung Galileis (Grisar, Semeria).

206) Im Frühjahr 1906 eröffnete der Demain einen Feldzug gegen den Index (20. April, 4. Mai ff., später in einer Schrift vereinigt). Auch die deutschen Katholiken haben beim Papst um Beseitigung des Index oder wenigstens um Gewährung des gleichen Vorrechtes, wie es die Engländer genießen, nachgesucht (die letzteren sind in bezug auf den Index nur von ihren Bischöfen abhängig). S. a. P. Viollet, »L'infaillibilité du Pape et le Syllabus«, Paris 1904. S. 104—108. A. Boudinhon, »La Nouvelle Législation de l'Index, texte et commentaire de le constitution Officiorum ac Munerum«, Paris. — Jos. Hilgers, »Der Index der verbotenen Bücher in seiner neuen Fassung dargestellt und rechtlich-historisch gewürdigt«. Freiburg i. B. 1904.

207) Viollet, a. a. O., S. 112.

208) Newman, »A Letter etc.«, S. 87—106.

209) R. Morlais, »Autour du Syllabus« (Demain, 1906).

210) »A Pio X, Quel che vogliamo«. S. 17.

211) Semeria, »Dogma e Gerarchia«. S. 3.

212) G. Tyrrell, »Da Dio o dagli nomini?« (Rinnovamento I, 4.)

213) G. Semeria, »L'eredità del Secolo: conferenze intorno alla questione sociale«. 2ª ed. Rom 1903. S. 135.

214) Derſ., »Dogma e Gerarchia«. S. 259, 309.

215) Rinnovamento. Juni 1907.

S. den Streit zwischen den Jesuiten und den Dominikanern wegen der Konzessionen an den Ahnenkult in China im XVII. Jahrhundert.

216) Febronius' Idee eines Episkopalismus.

217) Gallikanismus der Franzosen.

218) Fraticelli hießen die engeren Freunde des hl. Franz von Assisi, die nach seinem Tode für die Armut der Franziskaner eintraten und heftig gegen prunkvolle Kirchen und Aufstellung des hl. Franz als Schau- und Zugstück der Kirche, als mit dem Zwecke des Ordens unvereinbar, protestierten.

Bibliographischer Anhang

Hier folgen noch einige von unbekannten Verfassern und unter Decknamen erschienene Schriften, die auf den Modernismus Bezug haben, soweit sie in den Anmerkungen nicht bereits angeführt worden sind.

Ohne Angabe des Verfassers

»Lettres Romaines« (Ann. de Phil. Chrét. 1904).

»Questioni politico-religiose, dopo gli »Atti e Intendimenti di Pio X.« Osservazioni di un prelato romano«. Rom 1905.

»Fiat Pax!« Rom 1905.

»Il Papa è Papa«. Widerlegung der Schrift »Pio X, suoi atti e suoi intendimenti«.

»Du toast à l'Encyclique«. Paris 1902 (nach Houtin, »Américanisme«, S. 202, sind G. Goyau und J. Bruhnes die Verfasser).

»Unità e Libertà«.

»La vita della Chiesa«.

(Beide Schriften werden von P. Sabatier in einem Aufsatze in Times [11. Aug. 1907] zitiert).

Programm der italienischen Modernisten. Eine Antwort auf die Enzyklika Pius X. »Pascendi Dominici Gregis«. (Reformkatholische Schriften II.) Jena 1908.

(Diese Antwort ist die Arbeit zweier Geistlichen ohne jeden offiziellen Auftrag).

Mit Decknamen

Attilio. »Nel Regno del Messia«. Rom 1905.

(Verfasser ist der Abate Attilio Pandozi, von dem auch die Schrift »Parole chiare« [Rom 1907] stammt).

A. C., »Il Santo che non è Santo ... Appunti critico-religiosi sul programma della nuova riforma«. Turin 1906.

Engel, »Religion as a factor of life«.

Fra Frustino, »Le tentazioni del secolo«. Genua 1906 (Verfasser ist P. Gherardi).

L. Tassi, »Risposta a l'opuscolo »Pio X, suoi atti e suoi intendimenti«, Rom 1905.

L. Tassi, »La mia risposta all' opuscolo »Questioni Politico-Religiose«. Osservazioni di un Prelato romano«. Rom 1905.

Un Uomo Semplice, »Attraverso gli scritti del padre Giovanni Semeria«, Modena 1906 (Verfasser ist P. Barbieri S. J.).

G. Landro, »Per la filosofia dell' azione. Osservazioni generali«, Città di Castello 1907. (Dürfte von Buonaiuti sein).

Register

(Bei den Anmerkungen sind die Nummern angegeben)

Abendmahl 147. 257.
Aberglauben 44.
abêtissez-vous 77.
Ablaß 149.
Absolution 147.
Acta Martyrum Sincera 46.
Adams Sündenfall 101.
— Tod 108.
Agnostizismus 72. 107. 114. 133. 136.
Akademie, päpstliche 52.
Altkatholiken, bayerische 248.
Amerika 173. 219. 248.
Amerikas Einfluß 54. 162.
— Klerus 212 ff.
Amerikanismus 212 ff. Anm. 65.
— Verdammung des 215 ff.
„Amerikanismus" 176.
Angelus Silesius 244.
Antichrist 239.
Antiintellektualismus 70. 71 ff. 114. 116. 158. 203.
hl. Antonius von Padua 50.
Apollinare-Seminar 37. 38.
Apologetik 36. 38.
— des Christentums 77. 160.
— der Immanenz 104.
— des Katholizismus 132 ff. 160.
— der Tat 135.
— neue 78. 84. 88. 97 ff. 108. 114. 166.
Apostel 234. 239.
— -Lehre (Didache) 8. Anm. 169.
— Loisy, der Entdecker der — 196.
— Zeugen der Kirche 170.
apostolisches Zeitalter 58.
Arbeiter 19. 20. 58 ff. 258.
Aristokratie, schwarze 20. 258.
Aristoteles 4. 7. 113.
Arius 38.
Askese 235. 238.
Asketismus 5. 245.
Assisi 50. Anm. 57.
Atomlehre 78. 82.
Auferstehung s. Christus.
Auflösung der Studienzirkel 40.
hl. Augustin 62. 101. 106. 107. 122. 168. 179. 250.
Aussöhnungsversuche 198 ff.
Äußerlichkeiten des Katholizismus 41.
Authentizität der Heiligtümer 46.
autokratisches Regiment 208 ff.
Autonomie, demokratische 219.
— des Glaubens 94. 142.
— des Klerus 39. 75.
Autorität 61. 66. 70. 71. 96. 99. 109. 114. 179. 186. 208 ff.
— die neue 142. 150.
— Reform der 207 ff.
Avvenire d'Italia 40.

Bartholomäusnacht 12.
Begharden 249.
Beichte 147. 244.
Belgien 256.
Bellarmino 177.
Benedikt XIV. 61.
Benediktiner 176.
Bergson 84. 85. 104. 115. 116. 128.
hl. Bernhard Anm. 133.
Berkeley 95.

Bestrafung der Madonna 44.
Bethlehem 239.
Bibel
Autor der — 62. 175. 186. 205. Anm. 183.
Studium der — 8.
Übersetzung 179. 208. Anm. 169. 183.
Unantastbarkeit der — 178 ff. Anm. 133.
Widersprüche in der — 184 ff.
Bibelkritik 60 ff. 66. 75. 100. 172. 174. 183. 186 ff. 196 ff. 201. 216.
— Ablehnung der 189 ff.
„biblische Frage" 176.
Bilderverehrung 149.
Bildung, ekklesiastische 35.
Bischöfe, französische 38 ff.
Bittbriefe an den hl. Antonius 50.
Blondel, Maurice 77. 78. 87. 103 ff. 108. 110. 151. 154 ff. 161. 199. 200. 201.
— Schriften Anm. 106.
Böhme, Jakob 250.
Bollandisten 176.
Bonomelli, Geremia 153. Anm. 42.
Borgia (Papst Alexander VI.) 245.
Bossuet 60. 123.
Bourget 19.
Boutroux, Emile 84. 103.
Brémond, Henri — Übersetzer Newmans 78. Anm. 83.
Brevier 44.
Brüder des freien Geistes 249.
Bruno, Giordano 163.
Buddha 190.
Buddhismus 98.
Buonaiuti, Ernst 37.
Buße 149.
Carrière, Eugen 79.
Cartesianismus 57.
Cäsar, Pastor 250.
Chateaubriand 46.
China 98. Anm. 215.
Christ, der wahre 237 ff. 251. Anm. 133.
Christentum ist antisozial 238.
— Grundlage des 199.
— Wesen des 131 ff. 234 ff.
Christus
Auferstehung 101. 119. 120. 166. 187. 188. 191. 201.
Brotvermehrungswunder 187.
der historische — 151. 234. 239.
Fleischwerdung 145. 149. 234.
Göttlichkeit 144. 187.
Himmelfahrt 203.
„— ist auferstanden" 119.
jungfräuliche Geburt 145.
Leichentuch 46.
Mensch 133. 190. Anm. 183.
Name 43.
Opfertod 145.
Wiedergeburt 108.
Wiederkunft 140. 170. Anm. 133.
Cicero 98.
Eichy, Joseph Anm. 61.
Civiltà Cattolica 68.
Clemente, Prof. Giuseppe Anm. 169.
hl. Colomba 245.
Coltura Sociale, La 40.
Condillacchismus 57.
Coppée 19.
hl. Cyprian 98.
Cyrenäus 145.

Darwin 56. 83.
De Faye 83.

Dekret vom 3. August 1903. 45.
— vom 21. Juli 1896. 34.
— vom Dezember 1898. Anm. 169.
Demain 39. 65.
Determinismus 84. 164.
Deutschland 257.
D'Hulst 183.
Diplomatisches Korps 52.
Dogma 114 ff. 127. 189. 202. 213. 216. Anm. 133.
— das neue 135 ff.
— der unbefleckten Empfängnis 204. 228. Anm. 133.
— Einwendungen gegen das 114 ff.
— Entwicklung des 75. 102. 120. 121. 122. 125. 126. 156. Anm. 133.
„— und Kritik" 116 ff.
— und Leben 122 ff. 213.
— Veränderlichkeit des 144. Anm. 133.
— „Was ist ein —?" 115 ff.
— Wesen des 116 ff. 246. 247.
Dogmatismus 75. 115.
Dogmengeschichte 39. 118.
Döllinger, Ignaz 65. 211. 248.
Doudelet 46.
Dreher, Eugen 79.
Dreieinigkeit 62. 145.
Dühring, Eugen 79.
Düsseldorfer Katholikentag 164.

Eckehart 101. 236. 243. 244.
Egoismus, geistiger 236.
Ehe 147.
Ehescheidung 148.
Einkünfte des Klerus 49.
ekklesiastische Karriere 20. 21.
Eklektizismus 57.
Elisabeth, Königin von England 245.
Empfängnis, unbefleckte s. Dogma der —.
Enchiridion ordinandorum 11.
Energielehre 78.
Engel 146.
England, Einfluß 54. 219.
— Katholikenbewegung in 53. 74.
Enthaltsamkeit, sexuelle 149.
Entwicklung des Dogmas s. d.
— des Katholizismus 246.
Entwicklungslehre 38. 56. 78. 82. 83. 100. 128. 133. 138. 164 ff. 192.
— und Dogma 130 ff. 259. Anm. 156.
Enzyklika Ad diem illum laetissimum (Unbefleckte Empfängnis) 228.
— Aeterni patris (Restauration der Wissenschaft) 57.
— Providentissimus Deus (Studium der Hl. Schrift) 178. 183. 191.
— Rerum Novarum (Arbeiterfrage) 13. 60.
Enzyklopädismus 141.
Episkopat 248.
Erasmus 205.
Erbsünde 146.
Eremitismus 61.
Eucharistie 147.
Euklid 121.
Evangelium 58. 61. 130 ff. 172 ff. 178 ff. 196. 202. 204. 205. 210. 235. 249. Anm. 133. 183.
— italienische Ausgabe des 208. Anm. 169.
„— und Kirche" 131 ff.
— viertes 188. 195. Anm. 183.
Evolutionisten Anm. 156.
Examen 36. 45. 247.

ex cathedra St. Petri 227.
Exegese 39.
Exercitia spiritualia 181. 197.
Exkommunikation 149.
hl. Expedit 45. 201. Anm. 43.

Fasten 149.
Fechner 79.
Fegefeuer 146.
Felix, Minucius 98.
Feste 161.
Feuerversicherung und Religion 49.
Fichte 73.
Fideismus 74. 94.
Fleischwerdung 149.
Florenz 66. 243. Anm. 47. 49. 50.
Fogazzaro, Antonio 140. 152. 168. Anm. 8.
— „der Heilige" 152. Anm. 8.
Fonsegrive 103.
Formalismus 251. 253. 254.
Formelwesen 42. 245.
Fortbildung 39.
Francé 79.
Franck, Sebastian 101. Anm. 99. 107.
Frankreich 17—19. 65. 96. 215. 219. 226. Anm. 25.
— katholische Institute 38 ff.
— Kongregationen 50.
— Kultusvereine 248.
— religiöse Gleichheit 47 ff.
— Revolution 12. 13. 66. 73. 208. 221.
— Verehrung des hl. Expedit 45.
hl. Franz von Assisi 58. 249. 251. Anm. 57.
— von Sales 245.
Franzelin 56.
Franziskaner-Bewegung 7. 249. 251.
— -Unternehmungen 50.
Fraticelli 249.
Freiburg, katholische Universität 34.
— Kongreß Anm. 183.
Freiheit 148. 218. 229.
Fronleichnamsprozession 162.

Galiläi 82. 163. 164. 165. 184. 223.
Gayraud Anm. 133.
Gebet 10. 43. 44. 146. 155. 161.
Gegenreform 9.
Gehorsam 95. 216. 226. 227. 229.
— der politische 216 ff.
Geist, Heiliger 184. 216.
Gelder, kirchliche 49.
Gelübde 149. 216.
Gemelli P. A. 168.
Gemeinschaft der Heiligen 231. Anm. 107.
Genocchi, P. G. Anm. 72. 169.
Genua 40.
Geschichte 177. 189. 198.
— höhere 200.
Geschichtskritik 53. 60. 151.
— -reform 169 ff.
Gesetz vom 26. Januar 1863. 37.
— von der Erhaltung der Kraft 78. 82. 166.
Gewissen 94. 105. 148. 182. 188. 189. 199. 201. 217. 218.
Recht des — 94 ff. 146. 150. 156.
Gibbons, Kardinal 215. 224.
Giacomelli, Antonietta Anm. 8. 169.
Gladstone 217.

Glauben 166. 177. 181. 185. 190. 191. 192. 210. 215. 227. 228. Anm. 133.
Buchstaben — 204.
lebendiger — 155.
Mangel an — 28.
Glaubensbekenntnis 162. Anm. 133.
— =einheit 61.
Gleichgültigkeit, moralische 27.
Gleichheit, religiöse 47.
Gott
Erkenntnis —es 195.
Existenz —es 114. 121.
„— ist persönlich" 118. 119. 120. 145.
transzendentaler — 136.
Vorstellung von — 190 ff.
Gottessohn 147.
— =verehrung 43.
Göttlichkeit Christi 144. 187.
— der katholischen Religion 138.
Graf Anm. 8.
Gregor VII. 139.
Gregorianischer Kirchengesang 66.
Grenoble, Kartause 50.
Güter, irdische 236 ff.

Haeckel, Ernst 259.
Hamann, Joh. Georg 72.
Harnack, Adolf 131. 140. 235. 239. 250. Anm. 133.
v. Hartmann, Ed. 73.
Hébert 38.
Hecker, P. Isaak Thomas 55. 56. **213** ff. 224.
— seine Lehre 214.
Hegel 72. 73. 112. 113. 160.
Heidnische Schriftsteller 5. 35. 205.
Heilige 174. 201. 202. 217. Anm. 183.
Anbetung der — 244.
Vorrechte der — 149.
Hemmer, Abt Anm. 42.
Herder 72.
Hetze gegen den Modernismus 51.
Hieronymusgesellschaft 249. Anm. **169.**
High Church 41.
Hochschule, Apollinare 36. 37.
Gregorianische — in Rom 12. 36.
katholische — **35.**
— — in Freiburg 34.
— — in Loewen 34.
Hogan Anm. 158.
Hölle 146. 195.
Homousie Anm. 133.
Hostie 120.
Houtin, Albert 38. 141. 174. **176.** 204. Anm. 36.
Hügel, Baron Fr. von 134. 151. 174. 176. 192. 193. Anm. 133. 183.
Humanismus 35. 173.
Huysmans 19. 46.
Hypnotismus 146.

Ich, das tiefe 158.
Idee 129.
hl. Ignatius von Loyola 181. 197.
Ignorabimus 73.
illativer Sinn 92 ff.
Illuminismus 72.
Immanenz 77. 84. 104. 133. 151. 152. 195. 196. 198.
— der Kirche 109.
— Gottes 109. 230.
— in der Gesellschaft **109** ff.

Imprimatur 221. 225.
Index 43. 146. 211. **221** ff. 226.
Beseitigung des — Anm. 8. 206.
Dispensation vom — 224.
— =Prozeß 225.
Individualismus 72. 211. 249. 253.
Inquisition 45. 209. 221. 251.
Kongregation der — s. d.
Inspiration 85. 145. 177. **183** ff. 249. Anm. 133.
Institute, katholische, in Frankreich 38 ff.
Intellektualismus 2. 85. 204.
Intuition 72.
Intuitismus 84 ff.
Ireland 215.
Italien 219. 229. 255.
— Staat atheistisch 27. 218.

Jacobi 72.
hl. Jakobus 139.
James 73. 88.
Jansen, Cornelis 245.
Jansenisten 77. 249. 250.
hl. Januarius 114.
Jesuiten 77. 98. 194. 211. 216. 217.
— =hochschule in Rom 37.
— =Republik 58.
hl. Josef von Copertino Anm. 42.
Journalisten, katholische 29.
Judaismus, christianisierter 41.
Julian, der Abtrünnige 172. 174.
hl. Jungfrau, Vorrechte der 149.
Jurieu 123.

Kabbalisten 195. 243.
Kant 37. 72. 73. 83.
Kardinäle 52.
Katakomben 68. 137. 140. Anm. 8.
hl. Katharina von Siena 217.
Katholik, der gute **14** ff. 20. 30. 247.
— der praktische **17** ff.
wer ist —? 41.
katholische Banken 49.
— Versicherungsgesellschaften 49.
Ketzer, Eifer gegen 49. 51.
— =Neuerer 122.
Ketzerei 220. 246. Anm. 133.
Kirche, Begriff 230. 231.
— unsichtbare Anm. 107.
Kirchenadel 52.
— =geschichte 39.
— =gesetz 209.
— =musik 66. Anm. 50.
— =schmuck Anm. 47—50.
— =staat 218.
— — Aufhebung desselben 53.
— =väter 145. 177. 249.
Studium der Kirchenväter 35.
Klassiker, heidnische 5. 35. 205.
klerikal-bürgerliche Partei 54.
Klerus, amerikanischer 49. **212** ff.
Apostelamt des — 150.
Bildung des — **26** ff. 30. 35.
Einkünfte des — 49.
— französischer 39. 47. 216.
gemeinnützige Tätigkeit d. alten — 254. 255.
Sonderrechte des — 249.
Unkenntnis des — **20** ff. 141.
Verfall des — 255.
Zustand des — 24. 201.
Klingelbeutel 47.
Klöster 244. Anm. 23.
— als einträgliche Unternehmungen 50.
Kommunismus 61.

Kongregation der Bischöfe und Ordensgeistlichen 34.
— der Inquisition 45. 209. 211.
— der Riten 43.
— der Studien 39.
— des Index 211.
Kongregationen 50. 52. 161. 208. 212.
Gründe zur Erhaltung der — 50.
— ihre Reform 208.
Kongreß in Florenz 66.
Konklave 55.
Konzil Florenz 184.
— Nicäa Anm. 133.
— Trient 7 ff. 13. 30. 33. 36. 39. 61. 74. 76. 94. 146. 162. 177. 178. 205. 247. Anm. 133.
— Vatikan 74. 177. 178. 184. Anm. 133.
— Wien Anm. 133.
Konzilien 61. 111. 186. 209. 249.
Kreuzeszeichen 43.
Krisis, biblische 11.
— patristische 11.
Kritik 229.
Ablehnung der — 189 ff. 195 ff.
Bibel- — s. d.
— des Katholizismus 200.
Gefahr der — 177 ff.
historische — 45.
Wert der — 172 ff. 182.
Kultus, äußerer 154 ff.
— heidnischer 156.
— der Heiligen und Reliquien 50.
Kunst, katholische 46.
— moderne 47.
Renaissance- — 2. 46.
Labanca 37.
Laberthonnière, L. 78. 95. 101. 103. 106. 108. 110. 198. 243. Anm. 99.
Lagrange 66. Anm. 183.
Laien, Anteil der 246. 248.
— Einfluß der 230.
— -staat 256 ff.
— -universitäten 29. 34.
Lammenais 65.
Landpfarrer 22. 28.
Langlois 198.
Laplace 83.
Latein 4. 5. 35.
Lazarus, Auferweckung des 187. 191.
Le Bon 79.
Le Camus 63.
Lega Democratica Nazionale 218.
Lehrinstitute, katholische, in Frankreich 38 ff. 51.
Lehrstuhl für Religionsgeschichte 37.
Leichentuch Christi 46.
Leiden 237 ff.
Lemaitre 19.
Lenormand 183.
Leo XIII. 13. 16. 57. 60. 68. 75. 183. 191. 215. 219. 224. Anm. 169.
Lepidi, P. 221. 225.
Lerina s. Vincent.
Le Roy, Ed. 78. 79. 82. 115 ff. 121. 125. 159. 190. 246. 247.
Leutpriester s. Priester.
Libertiner 77.
Liturgie 47. 156.
Loewen 34.
Logik 90 ff. 138. 229. Anm. 133.
Logos Anm. 133.

Loisy, Alfred 21. 60. 66. 75. 116. 125. **131** ff. 136. 151. 153. 154. 160. 161. 174. **177**. 182. 183. 189 ff. 199. 204. 210. 250. Anm. 133.
— Amtsenthebung 38.
— sein System **186** ff. 195. 196.
Loreto, hl. Haus zu 46. 50. 201.
Ludwig XIV. 245.
Lullus 98.
Luther 38. 68. 109. 131.
Lutherische Kirche 250.

Mach, Ernst 79. 82.
Madonnen-Verehrung 44.
Magie 43. 50.
Magnetismus 146.
Manning Kard. 76.
Margival, H. 198.
Mariano 37.
Märtyrer 46.
Martyrologium Hieronymitanum Anm. 43.
Marx 160.
Masse, Bedürfnisse der großen 255 ff.
Mayer, Ed. von 79. 82.
Messe 8. 47. 161. 162. 248.
Besuch der — 43. 149.
Messias Anm. 133.
Metaphysik 163 ff. 185. 255.
Milhaud 82.
Minocchi, Salvatore 153. Anm. 25. 27. 29.
Missale 44.
Mißbrauch des Papstnamens 51.
Mittelalter, Mystiker des — s. d. Wesen des — 5.
Mittelbibelschule 66.
Mivart, Saint Georges 168. Anm. 156.
Mohammed 190.
Molinos 236.
Momento, Il 40.
Mönche 24. Anm. 23.
— als Gastwirte und Versicherungsagenten 50.
Mönchsorden 238.
Mönchstum 249.
Monisten 38.
Monita Secreta 41.
Monopol auf katholische Zeitschriften usw. 51.
Montaigne 77.
Moral 115. 148. 177. 185. 188. 213. 227.
— des Katholizismus 8.
Macht der — 110.
Moses 62. 170. 175. 192. 259.
Münsterliga Anm. 8.
Murri, Romolo 30. 34. 57. 60. 64. 143. 152. 153. 215. 218. 219. Anm. 96.
Musenberg 11.
Musik, kirchliche 47. Anm. 50.
Mystiker 61. 101. 151. 195. 197. 205. 217. 236. 238. 243. 249.
Kontrolle der — 244.
Mythologie, christliche 182. 187. 194. 198. 251. 255.

Nachfolger Christi, der wahre 237 ff.
Nächstenliebe 236 ff.
Name Christi 43.
Nationale Kulturgesellschaft 141.
Neapel 45.
Nestlé, Eberhard 205.
Neuerung ist Irrtum 122 ff.

Newman, Kardinal John Henry 55. 56. 74 ff. 88. 92. 94 ff. 107. 109. 116. 125 ff. 157. 217. 226. 239. 246. Anm. 95. 133.
— Werke Anm. 83.
Nietzsche, Friedrich 73.
Nonexpedit 15. 53. 219.
Nonnen 50.
Notwendigkeit des Katholizismus 137.
Novalis 72.

Obskurantismus 165.
O'Connell, Daniel 218.
Offenbarung, göttliche 61. 121. 136. 170. 179. 192. 196. 200. 210. Anm. 133.
innerliche — 127.
— Johannis 62.
menschliche — 133.
Ökonomismus 88.
Ollé-Laprune 103.
Ölung, letzte 147.
Orden, Macht der 52.
Origines 61.
Ortsheilige 44.
Österreich 219.

Padua 40.
Pantheismus 118.
Papst 217. 218. 239. 252.
Autorität des — 61. 111. 113. 145. 149. 208 ff. 226.
der konstitutionelle — 229.
der neue — 229 ff.
— immer ein Italiener 52. 211.
— Mißbrauch seines Namens 51.
— s. a. Dogma der Unfehlbarkeit.
Paraguay 58.
pari 77.
Paris 47 ff.
Pascal, Blaise 76 ff. 88. 236. 250.
Patriarchen 147. 228.
Paul IV. 61.
hl. Paulus 122. 124. 197. 234. Anm. 133.
Peirce 73.
Pentateuch 62. 175.
perhinde ac cadaver 216.
Persönlichkeit Gottes 118. 119. 120.
Perugia 40.
hl. Petrus 132. Anm. 133.
hl. Petrus Damianus 217.
Philosophie Aristoteles' 4. 7.
— der Immanenz s. d.
— der Tat 57. 103 ff.
— der Wissenschaften 116.
— der Zustimmung 89 ff.
— des Zufalls 84 ff. 88. 115. 127.
— die neue 57. 84.
— Geschichte 39.
romantische — 72.
theologische — 11. 53.
Pietismus 250.
Pillen, heilige 45.
Pius IV. Anm. 133.
— IX. 13. 226.
— X. 21. 63. 132. 228.
Plato 4. 113.
Poincaré 79.
Politik und Kirche 12. 17.
Polizei, päpstliche 37.
Polygamie 147.
Polyphilogenesis 168.
Positivismus 73.
Pragmatismus 73. 87 ff. 115.
Predigt 99. 213.
Presse, katholische 35. 40.

Priester 14. 19. 21 ff. 239.
— =amt 147. 149. 175. 229. 230. 251. 254. 255.
der neue — 230.
— Gelehrte 29.
— =herrschaft 156.
Ordens= — s. Mönche.
Schutz der — 209.
— Weltpriester 24.
Propaganda, katholische 40.
Propagateur de la Devotion de St. Joseph Anm. 42.
Protestantismus in Italien 162.
Kampf gegen den — 6 ff.
Katholischwerden des — 250.
Reaktion gegen den — 6 ff. 179. 210.
— Unterschied vom Katholizismus 41. 61 ff. 123. 125. 130. 179. 211. 230. Anm. 133.
vom — abgefallene Modernisten 32. 125. 213.
Ptolemäos 164.

Ralliément 15.
Reflexion, innere 126.
Reform der Kirchenmusik 66.
— — Vulgata 66.
Reformation 2 ff. 172. 180. 210. 215. 249. Anm. 133.
Reformkatholiken, holländische 248.
Religion als Geschäft 49.
Innerlichkeit der — 253.
— und Theologie 128.
Religionsgefühl, Abstumpfung d. 51.
— =geschichte 37.
— =schulen in Italien 40.
Reinigung der Religion 42.
Reliquien 46. 50. 201.
Renaissance, Wesen der — 2 ff.
Renan 187.
hl. Renatus 176. Anm. 36.
Retté 19.
Reue 147. 149.
Rifaux 141.
Rinnovamento 40. 153. 229.
„Ritter vom Heiligen Geist" Anm. 8.
Ritualvorschriften 42.
Rohan, Kardinal von 245.
Rom 40. 45. 51. 239.
Romantik 72. 73. 173.
Rose, P. Anm. 169.

Sabatier, Paul 136. 211. Anm. 8. 57.
Sakrament, Geschäft mit dem 49. 201.
Verehrung des hl. — 44.
Sakramente 146. 156.
Salvatore di Bartolo Anm. 201.
Sangnier, Markus 219.
Sanktuarien 46. 50. 201.
Savonarola 6.
Scheiterhaufen 220.
Schismatiker, russisch=griechische 248.
Schneeballengebet 45.
Schnellheiliger 45.
Scholastik 9. 107. 143. 211. 217. Anm. 133.
Schopenhauer 72.
Schöpfung 164 ff. 185. 204. Anm. 156.
Schutzengel 146.
Schweißtuch der Veronika 201.
v. Seeland 79.
Seele 82. 83. 126. 154 ff. 189. 195. 205. 216.
Seignobos 198.

Selbstbestimmung 78. 89.
Semeria, G. 67. 138. 143. 221.
Seminare 5. 66.
— Bibliotheken 32.
— Erziehung 100. 211.
— Examen 36.
— Klosetts 32.
Kunstgeschichte in den — Anm. 47.
— Lehrmittel 32.
— Lehrpersonal 32 ff. 36. 99.
— Lehrplan 12. 29. 32. 36. 208.
— Menschenmaterial 21.
— Räume 33.
— Reform 35. 208.
— Verkehr der Professoren mit den Schülern 26.
Zustand der — 29 ff.
Sertillange 38.
Shakespeare 245.
Sillon 219. Anm. 197.
Simon le Cyrénéen Anm. 94.
Simon, Richard 60. 183. 198.
Sozialdemokratie 13. 53. 58. 140. 219.
Sozialismus 58 ff. 112. 256.
Soziale Frage 53. 58 ff.
Spaltung im Katholizismus 52 ff.
Spinoza 60.
Spione 38. 51.
Spiritismus 64. 182.
Sprache 128. 158.
Staatsanwalt 220.
—-schulen 29. 30. 32. 39.
— — deren Besuch gestattet 34.
— — „ „ verboten 39.
Stabilitätstheorie 124.
Stadtpfarrer 22 ff.
Stiftungen an Schulen 38.
Stimmen aus Maria Laach 165.
Studien-Fortbildung 39.
— -Zirkel 40.
Summa Modernorum 143.
— Theologica 143.
Summulae 11.
Sünde 148. 217. s. a. Ablaß.
Syllabus 211. 220. 226 ff.
— des Gläubigen 109. 142 ff. 161.
Symbole 127. 166. 182. 193. 195. 213.

Taufe 146. 147.
Taxil, Leo 16.
Tertullian 98. 122.
Teufel 146.
Theokratie 42. 58.
Theologie der Tat 135.
—, ein praktisches Werkzeug 128.
positive — 118. 135. 153.
— und Religion 128.
Theosophie 64. 170. 182.
hl. Thomas Aquinas 7. 57. 143. 217. Anm. 133.
Thomismus 53. 57 ff. 152.
Tiara 181.
Todsünde 148.
Toleranz 220. 221.
Trennung vom Staat 213.
Trennungsgesetz 39. 51. 53. 54.
Tugend 149. 214. 216.
Turin 46.
Tyrrell, George 107. 109. 110. 139. 151. 161. 193. 200. 202. 230.

Überlieferung 173. 202. 229.
Anhänger der — 150. 183. 203.
mündliche — 179.
Wichtigkeit der — 110. 131 ff. 180. 200.

Uhrenverkauf 51.
Umzüge 161. 162.
Unbewußtes 126. 157. 159.
Unfehlbarkeitsdogma 121. 160. 209 ff. 213. 217. 223. 227 ff. 246. 248.
Unigenesis 168.
Unterbewußtsein 126.
Unterdrückung der Zeitschriften 40.
Unterdrückungssucht 39.
Unterricht 141.
Unterrichtsmethode, katholische 35.
Unwissenheit, religiöse 27.
Urchristentum, Rückkehr zum 249. 250.

Valdambrini, P. G. Anm. 169.
Verehrung, abergläubische 44.
Verfolgungen der Modernisten 66.
Verkehr untersagt 39.
Verga, Kardinalpräfekt 34.
Verschlucken von Madonnen- und Heiligenbildchen 45.
Verwandlung 147.
Veuillot Anm. 3.
Vincent von Lerina 56. 124 ff. Anm. 133.
Voltaire 46. 77.
Verbot der Bibellektüre 61. 179. 180.
— der Mitarbeiterschaft 39.
— des Verkehrs 39.
Vorträge 38.
Vulgata 66. 146. 178.

Wahrheit, christliche Anm. 133.
göttliche — 126. 184. Anm. 133.
wissenschaftliche — 197.
Wallace 56.
„Was ist ein Dogma?" 115 ff.
Waßmann 168.
Weltgeistliche s. Priester.
Welträtsel 78.
Wesen des Christentums 131 ff. 234 ff.
— — Katholizismus 234 ff.
Westfälischer Friede 12.
Widerstreit zwischen Wissen und Glauben 163 ff. 183.
Wiedertäufer 249. 250.
Wilbois, J. 143.
Willensfreiheit 82. 84. 89 ff. 166.
Williams 112.
Will-to-Believe 73. 77.
Wissenschaft 177.
der Gott „—" 197.
religiöse — 11.
theologische — 10.
Wesen der — 78 ff. 163 ff.
Wohltätigkeit 58.
Wunder 114. 153. 161. 187. 191. 202. 219. 244. 247.
Wunderkräfte 82.
Wundt, Wilhelm 79.

Zahm 167.
Zeitschriften mit dem Bann belegt 40.
Monopol auf katholische — 51.
Zentrumspartei 219. 257.
Zivilehe 147.
Zufall, s. Philosophie des.
Zusammenkünfte der Modernisten Anm. 8.
Zustimmung, die Lehre der 75. 126.
— zum Dogma 119. 227.
Zwangsgewalt der Kirche 220 ff.

Druckfehlerverzeichnis

Seite	11	Zeile	8 v. o.	lies:	Erfindungskraft nicht Erfindungskraft.
„	11	„	9 v. o.	„	eingebüßt hatten „ hatte.
„	21	letzte Zeile		„	nach ihm verlangend nicht ihr.
„	73	Zeile	8 v. o.	„	Ignorabimus nicht Ignoramibus.
„	107	u. f.		lies stets:	Tyrrell nicht Tyrrel.
„	187	Zeile	4 v. u.	lies:	Auferweckung nicht Auferstehung.
„	219	„	2 v. o.	„	Sangnier nicht Sagnier.
„	221	„	6 v. o.	„	P. Lepidi „ P. Lepioli.
„	228	„	7 v. o.	„	Enzyklika vom 2. Februar 1904 nicht 27. Oktober.
„	249	„	10 v. o.	„	Beghardeu nicht Beghardi.
„	252	„	4 v. o.	„	ihr historisches nicht sein.
„	252	„	5 v. o.	„	sie glaubt nicht es.
„	252	„	6 v. o.	„	ihre Interessen nicht seine.
„	260	„	8 v. o.	„	di sacerdoti nicht disacerdoti.
„	279	„	5 v. u.	„	Lerina nicht Lerinum.
„	281	„	13 v. u.	„	
„	284	„	4 v. o.	„	antworte nicht antwortete.
„	291	„	18 u. 21	v. o. lies:	Mühe nicht Muse.
„	299	„	5 v. o.	lies:	Bartolo nicht Battolo.
„	299	„	5 v. u.	„	uomini nicht nomini.

Reformkatholische Schriften

Antwort der französischen Katholiken an den Papst

Autorisierte Ausgabe übertragen von René Prévôt M. 1. —

Programm der italienischen Modernisten

Autorisierte Ausgabe mit einer deutschen Übertragung der Enzyklika Pascendi Dominici Gregis als Anhang
Besorgt von der Krausgesellschaft M. 1.50

Evangelischer Hausfreund, Wien: Diese Schriften gewähren einen klaren Einblick in den großen Geisterkampf, der zurzeit in der katholischen Kirche entbrannt ist und allem Anscheine nach nicht so bald gelöscht werden wird. Alles, was hier gegen das System und die Weltanschauung Roms vorgebracht wird, ist oft und in mancherlei Weise von Theologen aus dem protestantischen Lager gesagt worden — aber, daß es nun auch von katholischen Theologen und Laien gesagt wird, das ist das Neue, Erfreuliche und Hoffnungweckende, daß der Tag des Lichtes und der Freiheit auch in der Kirche Roms anbrechen wolle. Besonders wertvoll ist, daß das neue päpstliche Rundschreiben in deutscher Übersetzung geboten wird. Diese Schriften, die mit der neuesten päpstlichen Kundgebung scharf ins Gericht gehen, sind ein Zeichen der Zeit und zwar ein erfreuliches. D. v. Z.

George Tyrrell
Zwischen Scylla und Charybdis

oder

Die alte und die neue Theologie

Autorisierte Übertragung aus dem Englischen von Dr. E. Wolff
Brosch. ca. M. 7.50 Geb. ca. M. 9.—

Inhalt: Gedanken über die katholische Religion. Lex Orandi, Lex Credendi. Semper Eadem I. Semper Eadem II. Der Pragmatismus. Die Rechte und die Grenzen der Theologie. Die Notwendigkeit der Geheimnisse. Prophetische Geschichte. Der Gemeinschaftsgeist. Offenbarung. Theologismus? Eine Erwiderung. Von Gott oder von Menschen?

Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig

BX 1396 .P7415 1909
Prezzolini, Giuseppe,
1882-1982.
Wesen / Geschichte und
Ziele des Modernismus

WITHDRAWN

Library Bureau Cat. no. 1187

G. E. STECHERT
& CO.
NEW YORK

CATHOLIC THEOLOGICAL UNION